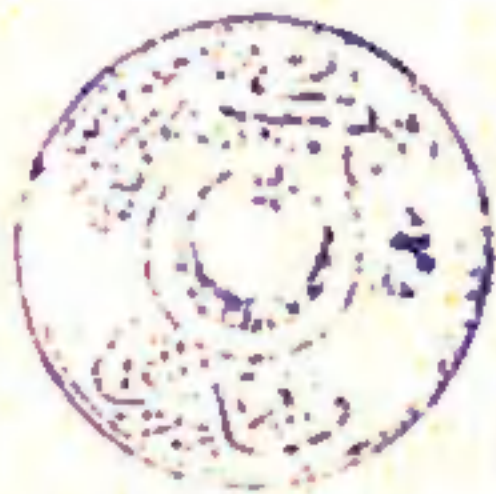


۸۸

حاشیه کوکبرزاده علی محمد افند

۹۹

کواکب علی القاضی



DVA
1000

71

Süleymaniye Kütüphanesi	
Kiş: JAHCA ZADE	HÜSEYİN PASA
Yeni No:	
Eski Kayıt No:	61

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 سبحان من سطر بقلمه الا نقان على صفحات
 الاكوان آيات سلطانه ومجده وبسط بساط
 الجود والامتنان على الاعراض والاعبيان فان
 من شئ الا يستبح بمجده بعث فيناكمل الرسل
 وانفع الوسائل فهذا انا قوم السبيل وفرق
 لتبين الحق والباطل فتبارك الذي نزل الفرقان
 على عبده فالحمد لله على ما اسيغ من اذبال الاقضا
 والحمد من الآيه والشكر له على ما افرغ من سجال
 النوال والشكر من نعمائه والصلاة والسلام على
 سيدنا محمد اعظم انبيائه واكرم اصفيائه
 وعلى اله وصحبه المتمسكين بعروة عهده والدم
 والمستوثقين بحبل ولايه وبعد فيقول
 محمد بن حسين الكواكبي هذا ما هرتتر في اشارة
 التفسير على اشئ الفاضل الشهير سعدى افندي
 عليه رحمة المعيد المبدى لما قصد بها انفق
 من مرة مقالاته الشديدة به فواتر بارتنز به

هو امشي

انوار

انوار التنزيل عن علي الاقنار والا قاويل الله
 يقول الحق وهو مهدي السبيل
سورة فاتحة الكتاب
 قال القاضي وشتمى بأم القرآن قال سعدى
 افندي المراد بالقران الى قوله هو المجموع
 اقول اراد به المجموع الشخصى اذ لا يواد
 هتاما هو مصطلح الاصول اعنى القدر المشترك
 بينه وبين امثاله ولا يقدح فيه اشتهاها بهذا
 الاسم قبل نزول المجموع اذ تحقق في علم الله
 عز وجل اوفى التوح اوحين نزولها الى العالمين
 كاف في التسمية وقال سعدى افندي عند
 قول القاضي تشتغل على ما فيه اي معظم ما فيه
 الخ اقول يوهن ان هنا حذف مضاف هو معظم
 او اصول وليس كذلك اذ لم يرد بقوله ما فيه
 جميع ما فيه بل اراد ما بينه بكامة من التبيين
 اعنى التناو ما عطف عليه ولا ريب ان هذه
 المذكورات معظم ما فيه واصولها وفات

سعدى افندي عند قول القاضى وسورة
الحمد والشكر ما نصته فيلزم العطف على جزء
العلم الخ اقول لا يخفى ان المضاف اليه
في العلم يعتبر علما فالعطف عليه من حيث
ان العلم كما قال القاضى في تفسير قوله سبحانه
جنات عدن يدخلونها لا يريد ما نصته وعنده
علم لا يدر المضاف اليه في العلم انتهى وتحقيق
ان لما كان مثل هذا من نحو جنات عدن وشهر
رمضان وعيد شمس واعترا بدم كونه علما
معربا اعراب المضاف والمضاف اليه كان
ذا اعتبارين فاعتبر والجزء الثاني علما
انه اعتبار كلمة من حيث واجر واعلها احكام
العلم اذ لو لم يعتبر الجزء الثاني علما مع انه
اعتبر كلمة من حيث انه معرب اعراب
المضاف اليه لزم ان يعتبر نكرة فيعتين
الجزء الاول للعلم فيلزم اضافة المعرفة
الى النكرة وهو ممنوع **ف** صاحب الا

الاقليد في شرح المفصل ما لقطه وههنا
قيقر وهي ان المضاف اليه في هذه الاعلام
كلما مقدر علما وان كان لم يقع على انفراد
مستقلا علما فلذا يعامل معاملة العلم في
منع الصرف اذا كان فيه علت اخرى ومنع
اللام الا ان يكون سمي به وفيه اللام لانهم
لما اجروه بعد العلميه مجرى المضاف والمضاف
اليه بالاعراب وهو معرفة قدر والثاني
علما لئلا يلزم خرم قاعدتهم المعلومة
وهي منعهم اضافة المعرفة الى النكرة فلذا
منع صرف فقه في قوله وامتنع مجي اللام في
طبق من بيت طبق انتهى وعلى هذا مبني
كلام المحقق حسن جلي في حواشي التلويح
فانه بعد ان نقل من ايضاح المفصل
والاقليد ما نقلناه قال ما نصته ان رمضان
اذا وصف بمعرفة فلا يتوقف تعريف الوصف
على ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على

ان يحمل على حذف المضاف انترى والحاصل
انه حيث اعتبر المضاف اليه في العلم
علما للقاعدة المذكورة كان العطف عليه
من حيث انزاعه لا من حيث انزاعه على وسيله
من المحشى فيما يتعلق بجينات عدن كلام
وياتي منازياده تحقيق للهرام والله سبحانه
الهادي. **وقال** عند قوله القاضي لقوله
عليه الصلاة والسلام هي شفاكل داء ما نصّر
في دلالة على التسمية بهما بحث الا ان يراد
لخ **اقول** هذا هو المراد فلا بحث. •
سورة البقرة **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه ان الذين كفروا الاية ما نصّر
فالى الشرع انكار ما علو بالضرورة الخ **قال**
سعدى افندى من انكرت الشئ اذا جهلته
لخ **اقول** فيرانه خلا في المتبادر فلا
يليق بمقام التعريف ولا يلا يمد قول القاضي
بعده لانها تدل على التكذيب اذ كان المناسب

ح تدل على الجهل على انه يلزم عليه الحكم
بكفر من لم تبلغه الدعوة الوجود جملته
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ان الذين
كفروا سوءا عليهم انذرهم الاية ما نصّر
واغما عدل عن المصدر الى الفعل الخ **قال**
سعدى افندى ان اراد التجدد الى قوله
وجوابه الخ **اقول** لا يخفى بعده والقاضي
مصرح باستلزام الماضي عن تمام معناه
وان المراد به مجرد المعنى المصدرى وحمله
لا يؤمنون لا يصلح قرينه على هذا المجاز
لان عدم ايمانهم مستقبل بالنسبة الى وقوع
الانذار وعدمه والحال انه قتل قد وقع
انذارك وتبليغك ووقع عدمه والحال ان
سيان فهم لا يؤمنون واغما غير باهمام
التجدة داي الحدوث لان الفعل الماضي
كما قدمه مشيخ عن الزمان هنا الى معنى
المصدر لكنه يوههم نظرا الى صفة

ان قد حدث ووقع وليس ذلك في صيغة المصدر فلذا اختير صيغة الماضي **وفا**
سعدى اقتدى عند قول القاضى وحسن دخول الهزة الخ ما نصده وكن بعظهم الخ
اقول خلاصة ما في شروح الكشاف ان الاسبق الذي تجرد به الهزة واد لمعناه هو الاستواء الذي كانا متضمنين له عند حقيقة الاستفهام اعني الاستواء في علم المستفهم والاستواء المستفاد من سواه هو الاستواء في الفرض المسوق للكلام كما نرى في المستويين في علمك مستويان في عدم النفع قال العلامة التفتازاني وهذا ما نقله المصنف يعني الزمخشري ان معناه ما استوى في علمك حتى استفهمت عنه مستوي في عدم التاثير كما نرى في رسالة الزمخشري انهم امر لا فصيل ذلك ثم قال وقد يقال اذا المراد ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع لكن ما ذكرناه اليق يقولهم جرد تامعني الاستواء

منساختا عنهما معنى الاستفهام لا نرى يجب ان يكون ذلك هو الاستواء الذي كان معنى الاستفهام هو الاستواء في علم المستفهم والا لم يكن ذلك تجريدا عن مجرد الاستفهام وانتهى والظاهر ان هذا هو مراد القاضى كما اشار اليه بقوله جرد تامعني الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت حروف الزدالخ يعني ان حرف الزد لا يصلح تخصيص النادى بطلب اقباله ثم جعل مجرد اعن طلب الاقبال لمجرد تخصيص مدلوله بما نسب اليه كذلك الهزة وام اصلهما الاستفهام المتضمن للاستواء في علم المستفهم فهو يطلب التبيين وهذا الاستواء هو الذي يتضمن معناهما الاستواء في عدم النفع على حد ما ذكر في تجريد حرف التد وهذا هو المراد بتنظيره بها **فا** بعض المحققين وانما قال القاضى لتقرير معنى الاستواء وان افادة الاستواء لان اصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم

الذي قدر ان يستفهم اندرهم ام لا فاجيب
بكلام مشتمل على استواء الامر من تقرير الاستواء
المدلول عليه بالاستفهام المقدر وقد عدا
اعني اندرهم ام لا فهو تقرير لذلك المعنى
لا افاد ترا بتداو قوله فانها مجردتا لتقليل كونها
لتقرير معنى الاستواء فان اللفظ المتضمن
لمعينين اذا جرد لا حدها واستعمل فيه وجه
تنتقل الدلالة الضمنية الى القصد وهذا
هو المراد بالتقرير والتوكيد انتر والحاصل
ان الاستواء الذي جردت له هو الاستواء الذي
كان في ضمن معناها كالاختصاص الذي
كان في ضمن معنى حروف النداء الاستواء المذكور
لولا عليه بكلامه سوا اعني الاستواء في عدم
التاثير اذ هو خارج عن معناها فهو غير
لا عينه كما فهم المحشى وغيره على انه على تقدير
الاتحاد يؤول المعنى الى قولنا الا نذار وعنده
المستويان مستويان فهل يحسن ذلك والخير

هو محط الغايه ووضعها للاذفاره هذا اذا جعل
سوا خبر مقدم او كذا اذا كانا مرفوعين به
اذ هو في المعنى خبر ايضا فالحق ان القاضي
موافق لما في الكشاف وحواشيه والله سبحانه
العليم **ق** القاضي في تفسير قوله
سبحانه واذ قلتم يا موسى لن قومك
الاية ما نصه اولن نقرك قال سعدى افند
الاولى ان يقول الخ **اق** لا يخفى ان الايمان
يتعدى باليا حيث حتى باللام فهي اما لتقليد
او يؤمن بمعنى نفر فان الاقرار يتعدى الى
المقرر باللام اي لن نقرك بما تدعيه وكونه
بمعنى الاقرار الذي هو اخبار اسبب بالمقام
من مجرد الادعان لما ورد في قصصهم انهم
لما هلكوا بالرجفة لطلب الزويرة قال موسى
يا الهى اخترت من اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا
شهودي بقبول توبتهم فرد الله تعالى ارواحهم
فظاهر ان المراد ليا ونوا شهودي فيخبرون

ربما ادعير من قبول توبة عيدة العجل قاتدا
اختار القاضي لا قرار الذي هو اخبار
دون الادعان الذي هو فعل القلب للا
لا ستغنا عنه بالوحيا لا ول **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ان ادخلوا الباب
سجدا ما نصته باب القبريا والقبية التي كانوا
يصلون اليها فانهم لم يدخلوا بيت المقدس
الح **قال** سعدى افندي وفيه بحث الى قوله
على لسان هرون اقول **سبحي** من القاضي
في تفسير المايره ان الاكثر على ان موسى وهرون
كانا معهم في البيت وانهما ماتا فيه وان هرون
مات قبل موسى بسنة وهذا مبني القول
بانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حيات
موسى عليه السلام فكيف يجوز ان يكون
الامر على لسان هرون مع انه مات في البيت
قبل موسى كما ان عمر المحشي ثم هذا البحث
اورده العلامة من التفتان اني على عبارة الكنف

وهي الباب باب لقبريه وقيل هو باب القبر التي
كانوا يصلون اليها وهم لم يدخلوا بيت المقدس
في حياة موسى انتهى فاعترضه العلامة بان
كونهم لم يدخلوا بيت المقدس لا ينبغي الا كون
الباب باب بيت المقدس لا كون باب ربحا
حتى يتعين كون باب القبر انتهى وهو
رد على القايل المعبر عنه بقيل لا نعتن انه
باب القبر وعلله بما ذكره في قوله عليه جواز كون
باب ربحا وهو لا يرد على القاضي المحشي
وتحقيقه ان القاضي في تفسير المايره ذكر
روايتين احدهما ما عليه الاكثر كما نقلناه
والثانية ان موسى بعد البتر سار عمن بقي من
اسرايل ففتح اربحا واقام بها ما شاء الله ثم قبض
فلذا فسره القبريه ببيت المقدس فاربحا واختار
في تفسير الباب احدا احتمالين ان يكون
باب القبريه لا بيت المقدس بدليل قوله فانهم
لم يدخلوا بيت المقدس وان يكون باب

القبه فحاصل كلامه ان المراد بالقره بيت
المقدس قارحيا وبالباب باب ربحا وباب
القبه لا باب بيت المقدس فانهم لم يدخلوا
الح فقولهم انهم الح بتقليل للتخصيص باخذ الاحتمالين المذكورين دون احتمال ان يكون
باب بيت المقدس والسرف في ذلك ما قالت
بعض المحققين ان الله امرهم ان يدخلوا الباب
خاضعين قائلين حطرو والظاهر ان هذا الامر كان
على لسان موسى عليه السلام اذ هبوا المذكور
سباقا وسياقا لا غيره والقال للتعقيب في قوله
نقال فيدل الاليد فوجب ان يكون التبديل
عقيب هذا الامر في حياة موسى وهذا التبديل
انما وقع منهم حال دخولهم الباب اي امرنا
هم ان يدخلوا قائلين حطرو فبدلوا القول
اي قد دخلوا وقالوا غيره كما اذا اولت امرت بان
يدخلوا يقول كذا فقال غيره اي دخل وقال
غيره على حد اضرب بعصا الحجر فانفجرت

اي فضرب فانفجرت فاوكان المراد بالباب باب
بيت المقدس لوجب ان يدخلوه مبدلين
عقيب ما امروا به على لسان موسى في حياته
عسلا بظاهر التعقيب مع ان الاكثر على عدم
دخولهم في حياته فلذا فسرت الباب بباب
ارحيا والقبه فظهر ان قول القاضي فانهم
الح بتقليل للتخصيص باخذ الاحتمالين المذكورين
وان دخولهم الباب بالفعل مستفاد من
التعقيب لا من الامر بالدخول ليردان عدم
الدخول لا ينافي الامر بالدخول وليس تعليل
لله احتمال الاخر فقط كما في القول المنقول بقليل
في الكشف ليردان انه لا وجب للقطع بان باب
القبه فتحصل من هذا ان الامر بدخول القبه
مطلق ولم يعقب بما يشعر بوفوعه فلذا فسر
ببيت المقدس وحاصل انا بخاهم دخول
لنتمتعوا بصنوف النعم ولم نمنعهم وامرناهم
بدخول باب ربحا والقبه قائلين كذا فدخلوا

وقالوا غير ما امروا به والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قول سبحانه واذكر واما فينا لعلكم
يتقون ما نصته ويجوز عند المعتزلة الخ
قال سعدى افندي تقييد الحوز يوهم
الخ **اقول** نعم هو بناء على مذهب الاعتزال
لان القاضي لم يقتصر على تعليل القول عند
بل فسره بقوله اى قلنا خذوا ذكر والارادة
ان تتقوا مع انهم يقولون بعد ذلك فيلزم
تخلف الارادة وهو جائزه عند المعتزلة لا عند
اهل السنة فلذا يقولون اننا استعارة تمثيلية
لطلب ويجوز تخلف الامر عن حصول
المامور به بخلاف الارادة عندنا اذ لا يجوز
تخلفنا **قال** القاضي في تفسير قول سبحانه
فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامر ما نصته
وعن ابن عباس الى قوله وفيه نظر الخ **قال**
سعدى افندي لعل ابن عباس الخ **اقول**
ليشكل عليه نسخ الوقت **قال** القاضي

9
في تفسير قول سبحانه واتخذوا فرماهم
مصلح ما نصته او اعتراض معطوف على مصمرا الخ
قال سعدى افندي لا يخفى ان لا حاجة الخ
اقول الاعتراض ان يوتى بين كلامين متصلين
معنى يجعله ولا يخفى ان الاتصال بين جعله مثابة
للتاس وبين تطهيره لهم على تنوع طائفتين
وعاكفين وركعاسجود اعلى ان جعل الله اياه
مثابة في معنى الامر بالاثابة اليه فتاسب
بقدير قولوا تاكيد الجعل مثابة وهذا نظير
قول سبحانه واتخذ الله ابراهيم خليلا حيث
جعل اعتراضا مؤكدا لاتباع ملتة **قال** القاضي
في تفسير قول سبحانه لا نفرت بين احد منهم
ما نصته فساغ ان يضاف اليه بين **قال**
سعدى افندي فيه بحث اذ لو كان الخ **اقول**
اخذ من العلامة التفتازاني فانه قال عند
قول الزمخشري واحد في معنى الجماعة ما نصته
بحسب الوضع لانه اسم لمن يصلح ان يخاطب

مفرد او مثنى او مجموعا مذكرا او مؤنثا
ويشترط ان يكون استعماله مع كلمة كل
او في كلام غير موجب نص عليه ابو علي
وغیره وهذا غير الاحد الذي هو اول العد
وفي مثل قل هو الله احد وليس كونه
بمعنى الجماعة من كونه نكرة في سياق
النفي الا ترى انه لا يستقيم لا نفرق بين
رسول الا بتقدير عطف اي رسول ورسوله
انتهى واجاز بعض المفتين ان يكون
هنا معنى واحد والمعطوف محذوف
لظهوره اي بين احدهم وغيره كما في قول
النايعة فما كان بين الخير لو جاسا لما ابو
حجر الا لئلا فلا يل اي بين الخير وبينى
قال وفيه من الدلالة صريحا على تحقق عدم
التفريق بين كل فرد فرد منهم وغيره ما
ليس في ان يقال لا نفرق بينهم قال
القاضي في تفسير قوله سبحانه صفة الله

10
الى قوله سبحانه ونحن له عابدون ما نصبر
ولمن نصيبنا على هذا الى قوله حتى لا يلزم
فك النظر قال **سعدى** افندي في
عدم الفك بالفصل بين المفعول الخ اقول
يريد بالمفعول ملأ ابراهيم ويبدله صيغة
وبالفعل اتبعوا ويبدله قولوا وانت خبير
بان لا ليس فضلا بالاجبني لان قولوا تفصيل
لا يتبعوا وكانرا شاء الى هذا يقول **فتا**
والقاضي في تفسير قوله سبحانه وكذلك
جعلناكم امة وسطا ما نصدا وجعلنا قبلكم
افضل القبل **والسعدى** افندي في فهم
افضلية قبلتنا الخ اقول **لم يدع** القاضي
افضاليتها استغفار من الآية المتقدمة وانما
ذكر ان ذلك اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة
ولا ريب مفهوم الآية المتقدمة ان جعل لهم
قبلة غير التي كانوا عليها فانا جعل ذلك
اشارة الى جعل القبلة وجعل التشبيه بينه

وبين جعلهم خيار الامور اذ كونهما خيار القبل
وافضلها كما انهم خيار الامور وافضلهم
اذ التثنية لا يكون بين جعل القبلة قبله وبين
جعلهم خير الامور اذ لا حسن فيه فتعين ان
يعد جعلنا كونه خيار الامور كما جعلنا قبلكم
خيار القبل **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
فاذا افضتكم من عرفات الاية ما تصدوهي
من الاسماء التي تجلر **قال** سعدى افندي
وجزم صاحب الكشف الخ **اقول** صاحب
الكشاف بين سبب التسمية بعرفات على
منوال ما قال القاضي ثم قال وهي بعرفات
من الاسماء التي تجلر لان العرف لا تعرفه
في اسماء الاجناس الا ان يكون جمع عارف
فقال لعل من التفتت اذ في ما ذكره وفي وجه
التسمية لا يوجب كونها من الاعلام المنقولة
لان مجرد القياس والجواز لا يكفي بل لا بد ان
يوجد في الاستعمال لفظ عرفات جمع عرفه

جمع عارف ولم يوجد فلما حكم بانه من الاسماء التي
تجلر مع الحكم بانه لا يوجد عرفه الا جمع عارف
وهذا لا ينافي ما ذكر من ان التسمية بجمع كاذرة
لان معناه جمع مثل اذ رعات لا يوجد له استعمال
الا في العلمية انتهى وقال بعض الفضلاء بيان
وجه التسمية لا ينافي الارحال وهذا كما يقال
سمى الكلام لما فيه من التأثير في النفوس كالعلم
الذي هو الجرح هذا ثم لما كان في الاستثنا في
عبارة الكشف نوع حقا لا نرا اذا جعل الضمير
في قوله وهي من الاسماء التي تجلر عايدا على عرفات
لانه السابق في الذكر لم يصح لان عرفات ليس
جمع عارف بل جمع جمعه لو ثبت عدل القاضي
الى ما ذكره فيمن ان عرفات كاذرة جمع سمى به
ثم بين ان عرفه اسم للموقف ايضا وان سبب
التسمية ما ذكر من المعنى وان عرفات المبالغة
في ذلك المعنى لزيادة البناء وكونه على صيغة
الجمع ثم قال وهي بعرفه من الاسماء التي تجلر

الا ان تجعل جمع عارق كطلبه وطالب يعني ان ثبت
ذلك في الاستعمال وهو كلام مسدود لا تقوم فيه
كما توهده المحشي **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم ان تير
والآية ما نصته واللام صلة عرضة **قال** سعدى
افندى قيل يجتمعا الخ **اقول** يمكن ان يقال لما
كان مال المعنى على التعلتين واحدا وكان جعله
صلة عرضة اقرب لفظا واظهر معنى ان يكون
المعنى عليه لا يجتمع عرضة يعترض لبر والنقوى
ويحول بينكم وبين ذلك اقتصر القاضي عليه
وقال سعدى افندى عند قول القاضي اى
انها كرهته ارادة بركم ما نصته الاولى الخ اجيب
بان الارادة في مثله بمعنى الطلب كما هو في اللغة
والقاضي في تفسير قوله سبحانه والمطلقا
يتربصن بانفسهن ثلاثة فترؤ ما نصته وهو
يطلق للحيض وللطهر لقوله تعالى فطلقوهن
لعدتهن اى وقت عدتهن **قال** سعدى

افندى

١٢
افندى قال لتفتازانى الى قوله واسبحين الخ
اقول كانه يريد ان وجود بقية الطهر كدلاله
عليه فقد يقع الطلاق في اخر جزء من الطهر
فلا بقية ح ولو سلم وجود البقية فانقضا
وهالضرورة لاعلى انها من العدة وهذا على منوال
ما في التلويح من ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق
اذا لم يعتبر لا يكون الواجب ثلاثة وبعضنا بل
الواجب الثلاثة الكاملة ويلزم مضي ذلك
البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا
باعتبار انهما واجب بالعدة انتهى لكنك خيرة
اذا سلم ما ادعاه العلامة من التفتازانى من لزوم
انصال الفعل باول ما دخلته اللام مع ان الشروع
وقوع الطلاق في الطهر كان الجزم من الطهر الملاقى
لوقوع الطلاق اول العدة حتى كانه قيل فطلقوهن
اول العدة وذلك الاول هو الطهر فيكون من العدة
سوا وجدت البقية ولا مع ان العدة عند
يتمنا ثلاث حيضات لا غير فليثام

والقاضي في تفسير قوله سبحانه ومن
يتعد حد ود الله فاولئك هم الظالمون ما
نصته واعلم ان ظاهر الاية الى قوله اما الزايد
فلا **قال** سعدى افندي مذهب الشافعي
لما اقول الفساد والبطلان متزاد فان عند
اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى والنهي عن الافعال
الشي غير لا يدل على بطلانها عند المحققين من
اصحاب الشافعي كالغزالي واني بكر الففال فهم
موافقون في ذلك لا يمتنا وكلام القاضي بنا
عليه فلا خلل في كلامه نعم ذهب كثير من اصحابه
الى الدلالة على البطلان كما في كشف البودوي
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا لا يرباهن
وازواج الذين الخ **قال** سعدى افندي
الاظهر ان المراد الخ **اقول** انت خير بان المحج
للتقدير هو خلوه جملة الخبر عن الترابط فان كان
لا بد من التقدير فليقدر في موضع الاحتياج

اي

12
اي يتربص بعد حكمه كاصنع القاضي واما تقديره
قبل موضع الاحتياج ليستغني به عن التقدير
في موضع الاحتياج كما فعل المحشي فلا وذكر
العلامه التفتازاني ان الربط يحصل بمجرد
الضمير الى الازواج لان المعنى يتربص
الازواج اللائي تركوهن **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه او كالذي مر على قرية الاية
ما نصته وقيل انه عطف محمول الخ **قال**
سعدى افندي واما ان المتر لا تدخل على مثل
الخ **اقول** لا يدعي احد ان المتر لا تدخل على
مثل كما تقول لمن يقول لوار مثل زيدا المتر **قال**
فمرو مثله نعم لا يناسب هذا المقام فلذا احتج
الى التاويل **قال** العلامة التفتازاني ان المتر
تر ارايت القصد للتعجب الاولى تتعلق
بالمتعجب منه فيقال المتر الى الذي صنع بمعنى
انظر اليه فتعجب من حاله والثانية بمثل
المتعجب منه فيقال ارايت مثل الذي صنع كذا

بمعنى انه من الغرابه بحيث لا يرى له مثل
ولا يصح الى ترالى مثله اذ يكون المعنى انظر
الى المثل وتعجب من الذى صنع فلذا لم
يستقد عطف كالذى تر على الذى حاج واجتج
الى التاويل فى المعطوف يجعله متعلقا بمحدوة
اى اريت كالذى تر ليكون من عطف الجملة
وفى المعطوف عليه نظر الى انه فى معنى
اذا ايت كالذى حاج ليصح العطف عليه فظهر
ان عدم الاستقامة ليس لمجرد امتناع دخول
كلمة الى على الكاف اممية كانت او حرفية حتى لو
قلت الم تر الى الذى حاج او مثل الذى تر فعدم
الاستقامة بحاله عند من له معرفة بانساب
الكلام وان هذا ليس من زيادة الكافي فى
شى انترى ومنه يعلم ان فى قول القاضى كانه
فيتل الم تر كالذى حاج الخ شامحا وكان الظاهر
التعير بما فى الكشف كانه فيتل اريت كالذى
حاج • **سورة العمران** قال القاضى

في تفسير قوله سبحانه لقد كان لكرم آيتى فيين
فترتقاتل في سبيل الله الآية ما نصه ويؤيد
قراء نافع **قال** سعدى افتدى فيه بحث
اقول **لعلم** وجهه ان قراءة نافع تمشى على
الاحتمال الاول ايضا اى ترون ايها المشركون
المؤمنين مثلى عدد المشركين او مثلى عدد
المؤمنين اى ترونهم بزيادة عما كانوا عليه و
جعل صاحب لكشاف قراءة نافع بالتادليل
على هذا التفسير ثم ذكر الاحتمال الذى ذكره
القاضى اخر او ضعف بلفظ قيل ثم قال ان
قراءة نافع لا تساعد عليه وانت خير بان
صاحب لكشاف قصر الخطاب فى لقد كان
لكم على المشركين وعليه لا تساعد قراءة نافع الا
خيرا اذ يكون المعنى ح لقد كان لكرم آيتى ايها
المشركون في فيين ترون ايها المؤمنون
وفى ذلك فلك النظم واما القاضى فقد ذكر
للخطاب ثلاثة احتمالات وجعل

اسم الاشارة في قوله تعالى ان في ذلك محتملا
لان يراد القليل والتكثير ولا يراد غلبة
القليل على الكثير وقراءة نافع تساعد عليها
ان يكون المعنى لقد كان لكم آية ايها المؤمنون
في فئتين مؤمنين وكافرين ترون الكافرين مثلي
المؤمنين وقد كانوا اثلا ثم امثالهم فقللهم
في اعينهم ليتيقنوا بالنصر الموعود وفي ضمن
ذلك غلبة القليل في نفس الامر على الكثير في
نفس الامر نراد القاضى الرد على صاحب الكشاف
حيث جعل قراءة نافع دليلا على التفسير الاول
مع تمثيها على غيره فلا دليل فيها عليه وادعى
انها لا تساعد الاخير وقد رايت مساعدتها
ق صاحب الكشاف اذا كان الخطاب
للمؤمنين وكان المعنى ترون ايها المؤمنون
الفيرالمشركه مثلي فيكم المؤمن من صبح ولم يلزم عدم
المساعدة ثم في قول القاضى يؤيده دون
بدل عليه اشارة الى ما قلنا **ق** القاضى

في تفسير قوله سبحانه يدعون الى كتاب الله
ليحكم بينهم الا يرموا بفتنه وفيه دليل الخ **ق**
سعدى افندى فيه بحث لان المستد الخ
اقول لا يخفى ان الحكم حقيقة هو القضا وهو
فعل فاعل مختار ففي قراءة ليحكم بالبنا للفاعل
محاذر فترتيبة اسناد الحكم الى ضمير الكتاب فلا
حكم حقيقة بل المراد مراجعة الكتاب ليظهر
الحق والرسول طلبة الصلاة والسلام حضرم معهم
يطلب الرجوع الى الكتاب على ما بين من سبب
النزول واما على قراءة ليحكم بالبنا للفعول فالحكم
على حقيقة اذ لا فترتيبة في النظم الكريم على المجاز
مع ظهور ان ضمير بينهم عائد الى الذين اوتوا
نصيبا من الكتاب وكان الاختلاف واقعا بينهم
فالمراد ليحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون فتجوز
المحشى لمراد المعنى الاول على هذه القراءة ايضا
ليس على ما ينبغي بل اجمع شرح الكشاف كالعلم
التفتازانى وغيره ان الحكم على القرائتين بينهم

لا بين الرسول وبينهم لظهور ان ضميرهم
عايد اليهم **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه يوم تجد كل نفس ما عملت من خير
محض لا يبر ما نصته ونرد حال من الضمير الخ
قال سعدى افندي محل بحث الخ اقول
يمكن ان يقال لما كان الاصل في ذي الحال ان يكون
معرفة وكونه نكره محوج الى التاويل بالتحقيق
اختار القاضي ان يكون الحال من ضمير علمت
مع قرير وهي حال مقدم اي ما علمت من
سوم مقدم لها متنى البعد عند مشاهدة الهوى
ويندفع ما ذكر من تخصيص العمل ان كل
عمل شؤ مستدع لذلك التمتنى **والله**
القاضي في تفسير قوله سبحانه يا منم ان الله
يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى
بن مريم ما نصته وابن مريم صفته **والله** سعدى
افندي ويحتمل ان يكون صفة اخرى لكلمه
اقول كيف يكون صفة وهو مرفوع معرفة

و

معرفة وكلمة مجرور نكرة وان ارد ان عيسى صفة لكلمة
فكيف يكون العلم صفة **والله** القاضي في تفسير
قوله سبحانه ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم به
تختلفون فاما الذين كفروا لا يبر ما نصته تفسير
للحكم وتفصيل له **قال** سعدى افندي اجيب
عنه بوجوه اربعة ذكرها التحرير التفتازاني الخ
اقول فانه **قال** اجيب بوجوه الاول ان
المقصود التاويل وعدم الانقطاع من غير نظري
الدنيا والاخرة كما في قوله تعالى خالدين فيها ما
دامت السموات والارض الثاني ان المراد بالدنيا
والاخرة مفهوما اللغوي اعني الاول والاخر
ويكون ذلك عبارة عن الدوام وهذا البعد
من الاول جدا الثالث ان المرجع اعلم من الدنيوي
والاخر وي وكونه بعد جعل الفوقية الثابتة
الى يوم القيمة لا مهيى يوجب كونه بعد
ابتداء يوم القيمة وعلى هذا فتوفيد الاحوال
نصا يتناول نعيم الدارين ولا يخفى ان في لفظ

كنتم في قولر فيما كنتم فيه تختلفون بعض
تبوت عن هذا المعنى فان المعنى احكم بيديكم
في الاخرة فيما كنتم فيه تختلفون فيه في الدنيا
الرابع ان العذاب في الدنيا هو الفوقية عليهم
والمعنى اضمر الى عذاب **ل**فوقية السابقيه
عذاب الاخرة وهذا بعيد عن اللفظ جدا ان معنى
اعذب في الدنيا والاخرة ليس الا اني افعل عذابا
الدارين الا ان يقال ان ايجاد الكل لا يلزم
ان يكون بايجاد كل خرفيجوز ان يفعل في الاخرة
تعذيب الدارين بان يفعل عذاب الاخرة وقد
فعل في الدنيا فيكون تمام العذابين في الاخرة
انتهى ولا يخفى ما في الوجوه المذكورة **م**هنيذ
التعسف والسكف كما يبيد واماما ذكر المحشى
فمع انه خلوق الظاهر مينا على تسليم كون
العذاب اخرويا وان قوله تعالى في الدنيا
والاخرة متعلق بيشديده لا فاة الشديدي
لا قارة الشديدي وحيث لم يكن العذاب

واقعا في الدنيا بل ذكر في الدنيا المحض الشديد
يكون المعنى فاعذبهم في الاخرة عذابا
يوصف ايضا بالشدة في الدنيا لو وقع فيها ولا
كبير معنى في ذلك ومن المعلوم ان ما يقع في
الاخرة من العذاب المحلدا شديدا وكيفا ما يكون
في الدنيا من انواع العذاب لو وقع فيها فذكر
شدته في الاخرة معنى عن ذكر شدته في الدنيا
لو وقع فيها ولعل الاقرب والله العليم ان يكون
المراد بالمرجع ما هو المتبادر منه من مرجع الاخرة
ولذا المراد من الدنيا والاخرة ما هو المتبادر منها
ويكون التفرع بقوله تعالى فاما الاية تفرعا
على مجموع قولر سبحانه وجاعل الذين اتبعوك
الى قولر تعالى فيما كانوا فيه يختلفون ويكون
حاصل المعنى اني جاعل مبتعيك فوق الذين
كفروا الى يوم القيمة ثم يوم القيمة احكم بينكم
وبين من اتبعك ومن كفر بك فاما الذين
كفروا فاعذبهم في الدنيا والاخرة في الدنيا بالسبي

والقتل وفي الآخرة بعذاب النار وأما الذين
أمنوا فافهم أجورهم أعمالهم من الأيمان
والجهاد وتحمل المشاق في أعلا كلمة الدين
وسائر أعمالهم الصالحة فليتامل والله سبحانه
العليم **ق** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ما أنتم حاجتم فيما لكم به علم فلم تحاجون
فيما لكم به علم إلا يريد ما نصراي أنتم هؤلاء
الجمع **الخ** **ق** سعدى أفندى في تأمل الخ
ق ذكر الفاضل اليمني أن في قوله وأنتم
لا تعلمون أي وأنتم جاهلون إشارة إلى أن
قوله فيما لكم به علم لم يقصد به حقيقة
العلم قال بعض المحققين من المحشيين أن المراد
ما يعتد العلم حقيقيا وأرعا وأن المعنى هب
استجيزون الحاجة فيما تدعون علمه فكيف
تحتاجون فيما لا علم لكم به البتة ولا نطق بكتابكم
ولا ريب أن الحاجة في هذا محض حماقة ومكابرة و
سند يخرج الجواب عما ذكر المحشى **ق** القاضي

في تفسير قوله سبحانه وأحياكم عند ربكم ما
نصه وعلى الثالث الخ **ق** سعدى أفندى
وكذا الرابع **ق** الوجود المذكور ثلاثه
رابع لها وكان أراد بالرب القراءه بأن النافيه
إذا المعنى ملها كما في الكشف وقولوا لهم ما
يؤتى أحد بمثل ما أوتيتهم حتى يحاجوكم
يعنى ما يوتون فلا يحاجون ففي عبارة المحشى
تسامح **ق** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ما كان لبشر أن يوتيها الله الكتاب والحكمة
والنبوة ثم يقول لا يريد ما نصه وأنا ما مغير
عبادة الله الخ **ق** سعدى أفندى أي
بعبادة غير عبادة الله وهو يندفع كلام النحرير
ق هذا هو جواب النحرير فانه قال وجوبه
أن المعنى بعبادة غير عبادة الله فهو صوفي غير
هي عبادة لا أمر أعظم انتهى **ق** القاضي
في تفسير قوله سبحانه الذين كفروا ثم أنزنا
دوكفر المن تقبل توحيهم ما نصه ولذلك

لم تدخل الفافيه **قال** سعدى افندي فيرجي
ينظر لمن تامل **اقول** **قال** كان وجهه انريوني بالفا
في مثل هذا الموضع لا فارة السبيبيد قد تنزك
اعتمادا على ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية
كما ذكرنا في وجه بنا الخبر على الموصول مثل ان الذين
يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين
فلا يدل ترك الفاعل على انعدام السببية وجواب ان
الفاظ موضوع للسببية واما الايتان بالموصول
وبنا الخبر عليه فكثيرا ما يكون لا غرض اخر لتحقيق
الخبر كما افاده العلامة التفتازاني فترك الفاهذا
ومجيئها فيما بعد اعني قوله سبحانه فلن يتقبل
من احدهم للاشعار باعتبار السببية فيردون
هذا لان هذا كناية عن عدم التوبة وليس يكفوا
بزياده سبب عدم التوبة فكم من تدين زاد في
الكفر ثم يرجع الى الاسلام بخلاف من مات كافرا
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون ما نصته وقرى
بعض

بعض ما تحبون وهو يدل على ان من للبتعيض
ويحتمل التبيين **قال** سعدى افندي
وانه تكلف ظاهر فلذا اخره القاضي وغير
يحتمل **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ولتكن منكم امة الى قوله سبحانه واولئك
هم المفلحون ما نصره لان جميع ما انكره الشرع
حرام **قال** سعدى افندي اقول لو فسد
المنكر الخ **اقول** لا يخفى ان المتبادر من المنكر
ما انكره الشرع بالنهي عنه ولا ريب ان المنكر
عنه يتناول الحرام والمكروه واما تفسير
بما يعاقب عليه فليس بمعروف **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه لا يحسن
الذين كفروا ان يغفلوا عنهم خيرا الى قوله سبحانه
ولهم عذاب مهين ما نصته على هذا يجوز ان يكون
حالا من الواو **قال** سعدى افندي الطاهر
ان الواو الخ **اقول** لا يخفى ان المعنى على هذه
القرأة لا يحسن الذين كفروا املا ناهم

ليزدار واغماعدا لهم عذاب مهين بل املا ناهم ليتوبوا
ليتوبوا وليساموا معدا لهم التعقيم المقيم وقد
اكذبتك بالجملة المعترضة اعني اغما على لهم خير
اي املا ناهم خير فجملة ولهم عذاب مهين
واخل في خير النهي عن الجسبان فلذ جعلت حالا
من الواو ليكون فيدا في زيادة الاثم واخلاه في
خير النهي عن الجسبان ولا يجوز ان تكون معطوفة
على قولهم سبحانه ليزدار واياهم يكون التقدير
ليزدار واو ليكون لهم عذاب اليم فان ذلك
مع فيه من ارتكاب الحذف فيه حذف المعطوف
وابقا العاطف ويجب في حذف المعطوف
ان يتبعه العاطف كما في المغني وغيره فلذا جعلت
الواو للحال ودعوى ان ذلك لا يناسب الاخبار
عن ترتيب الشرع على فعلهم ممنوعة او النهي
عن الجسبان يتشعب على القيد اي لا يحسب
املا ناهم ليزدار واغما معدا لهم العذاب
المهين اي ليس املا نال ذلك فقيه مع بيان

عاقبة

عاقبة الازدياد والتحذير عنها بيان كمال الرافة
عليهم للاجتماع عاقبة ذلك قال العلامة التقا
زاني في حواشي الكشاف ما نصه ولما لم يكن الاملا
الذي للتوبة والدخول في الاسلام ملايا المقارنة
العذاب بل الثواب جعلت الواو حاليدا خله
في حيز النهي عن الجسبان فيدا في زيادة الاثم غير ان
ان يقال ليزدار واغما وليكون لهم عذاب وظاهر
ان هذا المعنى لا يحصل بالواو العاطفة بل ليس
ها هنا ما يحسن عطف هذه الجملة عليه نعم
لا اعتراضه وجه انتهى وكان في قول القاضى
وعلى هذا يجوز ان يكون حالا اشارة الى جوان
الا اعتراض كما ذكر العلامة **قال** القاضى
في تفسير قولهم سبحانه ربنا انك من تدخل النار
فقد اضر بيته ما قصد وفيه اشعار بان العذاب
الروحاني افزع **قال** سعدى اخذى فوج
الاشعار الخ **اقول** الظاهر ان وجه الاشعار
ان عذاب النار متضمن للعذاب الجثامي

والعذاب لروحاني بالخزي والافتضاح بين
اهل المحشر فافراد العذاب لروحاني بالذکر
بقوله سبحانه رتبنا لك من تدخل النار فقد
افرنيت شعربانه اقطع وكذا جعل هذه الجملة
مع ما اشتملت عليه من الوكيدات سببا
لاستدعاء الوقاير من النار اي تتضرع اليك
في الوقاير من عذاب النار لما فيه من الخزي
واما ان يراد بارخال النار نفسا لتعذيب
الروحاني فمع انذار تكاب خلا في الظاهر
من غير دليل يكون حاصله اذ في تعذيبه
تعذيبا روحانيا تعذيبه تعذيبا روحانيا
وهو انما يغيد لما فيه من اتحاد الشرط والجزا
كمال التعذيب الروحاني في نفسه وامان الله
افطع من الجسماني فلا قال القاضی
في تفسير قوله سبحانه ان امنوا يكرم ما يقتد
اي بان امنوا قال سعدی فندی الاصلح
امنوا اقول انت خبير ان اما مصدري

فتفسيرها

فتفسيرها ما ذكره القاضی بقوله بان امنوا
وحاصله ينادي للايمان بالامر بالايمان لان
ان كما افاده العلامة من التفتازاني اذا دخلت
الماضي او المستقبل والامر لا يجعل الحاصل
من الكل مجرد معنى المصدر بل معنى ان
امنوا بلفظ الماضي حصول الايمان في الماضي
وفي المستقبل حصوله في المستقبل وفي
الامر طلب حصول الايمان وحاصله ينادي
للايمان بطريق طلب الايمان واجاز الزمخشري
كونها تفسيرية وكان القاضی انما لم يذكر
لبرجمات المصدرية فان الكوفيين انكروا
التفسيرية راسا وايد قوليهم في المغنى
ويوجد في بعض نسخ القاضی اي آمنوا
فيكون موافقا للزمخشري واما قول المحشي
الاصح امنوا بدون التعرض بمعنى ان حتى
كانها لم تذكر فلا وجه له سوى ان تحمل على
انها زائدة ولا يخفى ما فيه لان زيادتها

مقصوده على اربعة مواضع ليس هذا الموضع
منها بعد لما واذا وبين لو وفعل القسم وبين
الكاف ومجروها كما ذكره ابن هشام في المفتي
ثم قال ونزع عم الاخفش انها تزداد في غير ذلك
فجعل ما زعم الاخفش هو الاصح كما قاله المحشي
ليس بصحيح **سورة النشا** قال القاضي
في تفسير قوله سبحانه واتوا اليتامى اموالهم
ما تقتدروا وروده في الآية ما للبلغ على الاصل الخ
قال سعدى افندى صرح في التلويح الخ
اقول قال بعض الفضلاء ان ما في التلويح
غير مسلم والمحقق الشريف تردد فيه ثم نقل
عن بعض المحققين ان في مثل قولنا واتوا اليتامى
اموالهم اذا يلقوا نسبتين نسبة بين الشرط
والجزا وهي واقعه لان ولا يتوقف على وجود
في الخارج وشبه اسنادية وهي غير واقعة
في الحال بل مستقبلة والمقصود الاول
وفي زمان تلك النسبة كانوا يتاى حقيقة

الانزاه

الانزاههم قالوا في نحو عصرت هذا الخ
في السنة الماضية انه حقيقة مع انه في حال
العصر عصير لا خل لان المقصود التبريد
بين اسم الاشارة وتابعه لا الشبه الا بقا عتد
بيد وبين العصر **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه ولا تمشوا ما فضل الله بفضله
على بعض ما تقتدروا وتنتى ما قدر له بغير كسب
صنابع ومحال **قال** سعدى افندى ما قدر
له الى قوله فنصابع فقط **اقول** لم يعرض
للمحال فالاولى ان يقال ان كل معد له وقت
معين فطلب حصوله قل وقت صنابع وطلب
حصوله في وقته محال لان طلب الحاصل
لا محاله كمن علق عتق عبده بانقضاء النهار
فتمنى العبد انقضاء النهار قبل وقته صنابع
وتمنى انقضاء يومه في وقته محال لان طلب
ما هو حاصل لا محاله **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه علما كتب عليهم

القتال زافرقة منهم يخشون الناس كخشية مانصر
من اضافة المصدر الى المفعول قال **سعدى** فتدي
فالحشية ينبغي الخ اقول انت خبير ان هذا غير محتاج
الى بعد بصرح القاضى بان المصدر مضاف الى المفعول
فان بصرحه بذلك احتراز عن ان يعتبر من المبنى
للمفعول بحيث تكون الاضافة الى ما هو قايوم مقام الفاعل
كما في قوله تعالى من بعد عليهم اى معاوتتهم فيكون
المصدر ج في معنى المخوف فيلزم تشبيهه بالخائفيه
بالمخوفين لا ولما اذا جعل من اضافة المصدر الى المفعول
كما قال القاضى فلا اذا المعنى عليه يخشون الناس
كخشيتهم الله كما صرح به القاضى قوله كما يخشون الله
وفرقت بين المصدر المضاف الى المفعول والمصدر المبنى
للمفعول كما حققه العلامة التفتازانى وقال
سعدى فتدي عند قول القاضى وان جعلته
مصدرا فلا مانع من المصدر باعتبار تعلقه بالخ
اقول **هذا** مع ركاك معناه كما صرح به بقوله يفتون
الناس الخ الا يجدى نفعا لان تغاير الاعتبار بين

فى شى واحد لا يوجب اختلافا فى الحبس سيما فى فنون
العربية وقال **سعدى** فتدي عند قول القاضى
لان افعال التفصيل الخ ما نصته يريد عليه الى قوله لكن
ما نختي فيه الخ اقول ما خوذ من كلام العلامة التفتازانى
زانى فان قال ما نصته اعترض بان اسم التفصيل
قد يكون نفس ما انتصب عنه لا متعلقا به كقوله تعالى
فان الله خير حافظا فهو والجر نحو خير حافظا سوا فانه
الحافظ فى الوجهين فالحشية هنا تكون نفس الموصوف
فلا يلزم ان للخشية خشية فهو بمنزلة اشد خشية
بالجر لكن جوان هذا فيما اذا كان التمييز نفس
الموصوف بحسب المفهوم واللفظ محل نظر انتهى
وقال **عند قول** القاضى او خشية اشد خشية منها
ما نصه لا يظهر لك من هذا قول لا ريب فى رجوع ضمير
منها الى اسم الله لا نرا اذا كان اشد عطف على اسم الله
يكون المعنى يخشون الناس كخشية الله او
كخشية شىء هو اشد منها اى من الله خشية
ان يخشا بالبناء للمفعول ومعلوم ان لا شى

اشد من الله مخشياً فهو على سبيل الفرض وبالغة
وهو كما تقول الخشي زيدا كخشية الاسد او شئ
اشد منه اي من الاسد وهذا ظاهر ولا حاجة
الى ما تعسف **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ان امره لك ليس له ولنا الآية ما نصت احوال من
المستكن الخ **قال** سعدى افندي يدفع قوله
لخ لو انتم علمون الخ اقول **هذا** انما يدفع دعوى
عدم الضمير ولا يدفع دعوى ان المفسر غير
مقصود **وقال** سعدى افندي عند قول
القاضي لم تدل عدم سقوطهم ما نصت
في عدم الدلالة بحش طاهر الخ اقول اجيب
عنه بان قوله وقد رلت السنه جملها غير
فهر قيد للدلالة ولا يخفى ما فيه ان يكون
المعنى لا تدل في حال رالت السنه وليس
يسد يدعي ان غير القاضي من المفسرين لم يقيد
بهذه الجملة بل اكتفى ببيان عدم الدلالة على
السقوط وعدمه ثم قال وانما رلت السنه

على

على سقوطهم بالاب ولعل الاولى ان يقال ان هذه
الشرطية لا عموم لها وانما مفادها ثبوت الاثر على
تقدير عدم الولد لها ولا تقيد العموم في جميع الاحوال
ولا ريب ان اثره واقع اذا لم يكن لها ولد كما في صورة
انعدام الاب يدل على هذا ان المراد بالاخ غير الاخ
لام سواء كان لابوين او لاب كما ذكر المفسرون مع
ان الاخ لاب لا يرث اخته ان لم يكن لها ولداً كان
لها اخ لابوين فبتين ان المراد مجرد ثبوت الاثر
على تقدير عدم الولد لا عموم الاحوال لان كامة
ان لا عموم لها وليس مقادها انه يرثها ان لم يكن
لها ولد في جميع الاحوال ليرتب عدم سقوطه
بالاب بل السقوط وعدمه مسكوت عنه قليلاً
سورة المائدة **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه احلت لكم بهيمة الانعام الى قوله
سبحانه وانتم حرم ما نصت حال من الضمير
في لكم **قال** سعدى افندي قلنا عدم الاحلال
الخ اقول **لا** يخفى ان المقصود من الآية الكريمة

افادة حل الانعام وحرمة الصيد محرما فاذا جعلت
الحال لتقييد اي تهيين عن الصيد محرما لا
حال عدم النهي كما قال المحشي كان الحال هو المقصود
الذي سبق له الكلام نقله العلامة في المطول
عن الشيخ عبد القاهر انه ما من كلام فيه
امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه
عنه الا وهو الفرض الخاص والمقصود من الكلام
قال وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتم
فعلى ما قال المحشي يكون مصيب الفائدة في المقصود
من الكلام كون احلال الانعام في حال كونهم
متهيين عن الصيد محرما لا حال عدم النهي
عنه اي ان احلال هذا وقع في حال النهي عن
هذا لا في حال عدم النهي عنه وظاهر ان ليس
المقصود ذلك وكذا اذا جعل احلال الصيد
بمعنى فعله على طريق الحل اذ يكون المعنى
احل لكم ايها المؤمنون بهمة الانعام حال كونكم
لا صايدين على طريق الحل وانتم حرم فيكون
المقصود

المقصود بالمقيد المذكور على انه لا معنى لتقييد
حل الانعام بذلك اذ هي حلال على كل حال واما جعل
غير الاستثناء بمنزلة الافلا يخلو اما ان يكون
استثناء من ضمير لكم او خبر بهيمة الانعام فان
كان الاول كان المعنى احل لكم بهيمة الانعام اي
بهيمة الانعام فمع انه يحتاج الى تقييد البهيمة
بالتى اصطادوها محرمين لا مطلق البهيمة لا سيما
الخطاب في وانتم حرم اذ الظاهر الغيب لان
الضمير المستثنى اي لا محلي الصيد وهم حرم
وان كان الثاني احتيج الى تقدير مضاف اي
البهيمة محلي الصيد محرمين وفيه ما في الاول
من ان الظاهر ان يقال وهم حرم لا وانتم
ومن هنا يعلم ان عدم اختيار الاستثناء بغير
لا محدد قلته بل لما فيه من التفتت والتكلف
فالحق ما اشار اليه المفسرون من ان
هذه الحال ليست لتقييد وانما هي بها المحنة
الاستثناء كما اشار اليه جارا لله بقوله كان

قيل اختلفت لكم بعض الانعام في حال امتناعكم عن
الصيد فاستم محرمون ليلا يخرج عليكم وحا
صله ما ذكره بعض المفسرين من ان فائدة الحال
اظهار الامتنان باحلالها بتذكير احتياجه
اليه فان حرمة الصيد في حال الامام من مظان
حاجتهم الى احلال غيره ح كانه قيل اختلفت لكم
الانعام مطلقا حال كونكم متمنعين عن تحصيل
ما يغنيكم عنهما في بعض الاوقات فحتاجين
الى احلالها والله اعلم قال القاضى في تفسير
قوله سبحانه وما علمتم من الجوارح مكليين
ما نصت اوله لان كل سبع يسمى كلبا الخ قال
سعدى فندى في دلالته على تسمية الطيور
الخ اقول في القاموس الكلب كل سبع عقور
غلب على هذا الناحية وفيه ان السبع كل حيوان
مفترس والا فتراس الاصطياد والعقر
المخرج فيستفاد منه ان للكلب اطلاقين
احدهما الناحية مخصوصة والثاني كل حيوان

مفترس

مفترس سواء كان من سباع البهائم او سباع الطير
فانه يقال لجوارحها سباع كما صرح به القاضى قريبا
والكلب مؤدب الجوارح ومضرب بها قالا اشتقاق
امام من اسم الكلب لناعج لان التاديب فيه اكثر
واثر او من اسم الكلب لشمائل كل حيوان مفترس
من سباع البهائم او الطيور فلا يحتاج الى اعتبار
الاكثر به وزيادة التأثير وعليه قوله عليه الصالة
والسلام في الدعاء على عقبه ابن ابي لهب اللهم سلط
عليه كلبا من كلابك ليس المراد به الكلب بالمعنى
الاول لان معانيه عليه استجيب بافتراس الاسد ياده لا
الكلب لناعج فتعين ان المراد المعنى الثاني اعني
الحيوان المفترس وهو شامل لسباع البهائم وسباع
الطيور والاسد فرد مترافقه والحاصل ليس للكلب
سوي هذين الاطلاقين وقد انتفى الاول فتعين
الثاني نعم كان على القاضى ان يقول بعد تمام الحديث
فاكله الاسد كما في الكشف اذ به يتم الاستدلال
كما ينبغي قال القاضى في تفسير قوله سبحانه

ان الذين كفروا وان لهم ما في الارض جميعا ومثله
معه الا يدر ما نصده اولان الواو بمعنى مع **قال**
سعدى افندي لكن العامل في المفعول سعدى الخ
اقول هكذا افاد الملامه التفتازاني في خواشي
الكشاف لكن نقل في الدار المصون ان بعض النحاة
اجاز في حرف الجر والظرف ان يعمل في المفعول معه
نحو هذا لك واياك والعامل الاستقرار في لك
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ويقول
الذين استوا هو لاء الذين اقسامتم الاية ما نصده
وبالنصب عطف اعلى ان ياتي الخ **قال** سعدى
افندي الا وجه ان يعطف الخ اقول ذكره بن
السمين وغيره **والقاضي** في تفسير قوله
سبحانه قل هل انبئكم بشر من ذلك الاية
ما نصده من ذلك المنقوم **قال** سعدى
افندي ولو جعل ذلك الخ اقول لا يلازمه
افراد ذلك بل كان الظاهر اوليت اشارة الى
الجمع في قوله تعالى هل تنقمون منا **والقاضي**

القاضي

القاضي في تفسير قوله سبحانه وقال اليهود
يداه مغلولتان غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بيل
يداه مبسوطتان الا يرون نظيره من المحازات
المركبة الخ **قال** سعدى افندي يحتاج الى
نوع تاويل **اقول** لعل وجه التاويل والتوحيد
ان يشبه الهية المتن عدم من طرو الصبح على
سواد الليل شيئا فشيئا الى ان يخجل طلمته بالكلمة
بريشه طرق الشيب على سواد التمر شيئا فشيئا
الى ان تخجل سوادها بالكلمة فيكون مجازا مركبا
والقاضي في تفسير قوله سبحانه وان لم
يفعل فما بلغت رسالته ما نصده كترك بعض
اركان الصلاة **قال** سعدى افندي لا يخفى
ان الامر في الصلاة الخ اقول هذه المناقشة
اشار اليها العلامة التفتازاني في خواشي الكشاف
واجيب عنها بانه يحتمل ان الله تعالى جعل تبليغ
في حق الرسول عليه الصلاة والسلام بمنزلة
الصلاة التي تقصد بترك ركن وغرض الدعوى

ان لا يفعل شيئاً برأيه فيما امر بتبليغه انتر ويؤيده
 قوله تعالى فيما بلغت رسالته حيث فستربا بلغت
 شيئاً منها كما تقول لمن ترك ركناً من الصلاة انك
 لم تصل **والقاضي** في تفسير قوله سبحانه
 ان الذين امنوا والذين هادوا الصابيون والنصارى
 الا يدر ما نصته اذ لو عطف عليه قبله كان الخبر
 المبتدأ **والقاضي** سعدى افتدى فيه بحث اذ يجوز
 الخ **اقول** هكذا ذكر العلامة التفتازانى في هوامش
 الكشاف ثم قال وقد يجاب بان من آمن منهم
 صالح لخبرية المجموع والاصل عدم التقدير فلو
 ارتفع الصابيون بالعطف على المحل لزوم المحذور
 فتعين الرفع على الابتداء ولزم تقدير الخبر وبنه
 التأخير وهو معارض بان الصابيون صالح للعطف
 على المحل بتقدير الخبر وبنه التأخير كما لزمكم فيحمل
 عليه من غير لزوم محذور والحق انه محتمل للوجهين
 والشأن في الترجيح وكذا اذا اضر مثل ان زيد
 اقام وعمر ويحمل العطف على المحل فيكون من عطف

المفردات

المفردات وان يرتفع بالابتداء فيكون من عطف
 الجمل **والقاضي** في تفسير قوله قدسها
 قوم من قبلكم الا يدر متعلق بسلامها وليس
 صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يختص به
 عن الجمله **والقاضي** سعدى افتدى فيه بحث
 فان الصفة هي كاشون الخ **اقول** لا يخفى ان
 كون ظرف الزمان لا يقع خبرا ولا صفا للخبث
 ولا حالاً عنها مشهور بينهم فاذا وقع كذلك
 ظاهر الاحتياج الى التاويل قال في الذر المصون
 في اعراب قوله سبحانه اعبدوا ربكم الذي خلقكم
 والذين من قبلكم الا يدر ما نصته ومن لا يبتدأ
 الغاية واستشكل بعضهم وقوع من قبلكم
 صلة من حيث ان كل ما جاز ان يخبر به جاز ان
 يقع صلة ومن قبلكم ليس في الاخبار برب عن
 الاعيان فائدة الابتاويل فكذلك في الصلة
 قال وتاويله ان ظرف الزمان وصف صح الاخبار
 والوصل به بقول نحي في يوم طيب فيكون

التقدير هنا والذين كانوا في زمان قبل زمانكم انتهى
ومنه يعلم ان تقدير كائون بصيغة اسم الفاعل
الذي هو الحال والاستقبال غير مناسب للقبلي
والواجب تقدير كانوا كما صرح به بعض المفتين
ثم اذا جعل من قبلكم صفة لقوم اجتمع الى تقدير
كانوا كما سمعت بخلاف ما اذا جعل ظرفا لغيره
اذا التزم ان كالحديث مدلول له فلا يحتاج الى
تقدير والظاهر ان مراد القاضي بقوله لا يكون
صفة الخ لا يكون كذلك بدون تقدير وعنده من
قال **القاضي** في تفسير قوله سبحانه الحمد لله الذي
خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
ما نصته وجمع السموات دون الارض وهي
مشابهة لان طبقاتها مختلفة بالذات قال
سعدى افندي لا يوافق مذهب هل السنة
الخ **اقول** لا يخفى ان القايلين تتجاسر الاجسام
لتركبها من الجواهر الا ان مراد لا تند وحتهم
عن جعل الاعراض داخله في حقيقة الاجسام

فيكون

49
فيكون الجسم جوهر مع جملة من الاعراض منضمه
الى ذلك الجوهر اذ لو كانت متلفه من الجواهر
المتجاسر وحدها كانت الاجسام كلها متماثلة
في الحقيقة وانه باطل بالضرورة كما في المواقف
وعسى لا يرد هنا ما اوردته العلامة المتفان في
في شرح المقاصد على صاحب المواقف حيث قال
ان هذا المخلص بحر الى ورطه اخرى هي عدم بقاء
الاجسام ضرورة انتفا الكل بانتفا الجز الذي هو
جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القول
انتهى فعمل القاضي لم يثبت عند عدم بقاء الاعراض
اذ لم يتم الدليل عليه حتى قال في شرح المقاصد
اي امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبنا
لاوشاعره وعليه يتبين كثير من مطالبهم الا ان الحق
ان العلم ببقاء بعض الاعراض من اللوازم والاسكال
بمزاله العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة
فان كان ضروريا فكذلك وان كان ذاك باطلا
فكذلك هذا انتهى **والله** المحقق السيد في شرح

المواقف وقد يقال كان الحكم ببقا الاجسام ضروري
يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقا الاعراض
كالاوان ضروري يحكم العقل به بمعونة ايضا
والطرق المذكورة بدليلها على حكم ضروري
فالمناقشة لا تجدي طائلا **قال** القاضي في
تفسير قول ربه سبحانه وهو الله في السموات وفي الارض
يعلم سرهم وجههم ويعلم ما تكسبون ما نصده كقولك
مرميت الصيد في الحرم الخ **قال** سعدى افندي
في كون في الحرم طرف القواكلهم بل الظاهر الخ اقول
لكنه خلاف الاصل **قال** في المعنى في قول الشاعر
واستغل المبيض في سورة مثل اشتغال النار في
خيرك الغضا ما نصده ويجوز تغلق في الثانية يكون
محدوف حلا من النار ويبيده ان الاصل عدم
الحذف **قال** سعدى افندي عند قول القاضي
كان فيها ما نصده يعني ان الاية الكريمة من باب
المبالغة الخ اقول لا يخفى ان التشبيه البليغ
ان يشبه شي باخر مع حذف اداة التشبيه ويجل

المشبه به

المشبه به على المشبه حمل هو هو مبالغة كزيد اسد
فما ذكره المحشي لا تساعد عبارة القاضي ولا الز
محشي الا ترى الى قول القاضي انه كمال علم بها
فيهما فلم يجعل التشبيه بين ذات الله وشي اخر
كائن في السموات والارض كما نرى المحشي
بل جعل التشبيه بين حاله علمها بما له كونه
تعالى فيهما على وفق ما ذكره العلامة التفتازاني
فما ذكره المحشي لا يصلح ان يكون مراد القاضي
على ان الطرف ان قدر جملة اي استقر في السموات
على ما هو الاصل في التعليق بالا فعال مع اشتقائه
على ضمير يعود اليه سبحانه لا الى شيء اخر لا يجوز
ان يحمل على التشبيه البليغ اذ شرط كون الخبر
مفردا التمر دعوى اتحاده بالمبتدأ اذ الجملة
لا تتحد بالمبتدأ كما في المفتاح وشروحه وان
قدر بمقتراوا كائن فقيد ايضا ضمير عايدا
الى المبتدأ لا الى شيء اخر ليكون هو المشبه به
ولا يقول احدا ان معنى زيد في الدار زيد
شي كائن في الدار ليكون التقدير هنا شيء

كائن في الدار ليكون التقدير هنا شئ كائن في
السموات يحمل على التشبيه البليغ وإيها
لغة في تشبيه ذات الله تعالى بشئ كائن
في السموات والأرض ولو كان ودبر الشبه
للعلم على أن التشبيه الواقع في المشتقات وفي
معنى الحوق كقولنا الحال ناطقه وزيد في نعمة
مراجع إلى معنى المصدر ومتعلق بمعنى الحرف
لا إلى تشبيه ذات بذات فالحق كما قال العلامة
التفتازاني أنه تمثيل تشبيهي حاله علمه سبحانه
بما فيها بحال كونه تعالى فيهما على حد قول سبحانه
وهو معكم أينما كنتم وهذا هو الذي أشار
إليه الزمخشري بقوله يعني أنه عالم بما فيها
لا يخفى عليه شئ منه كان ذاته فيهما •
والقاضي في تفسير قوله سبحانه قل
سيروا في الأرض ثم انظروا الآية ما نصده •
ولذلك قيل معناه أباحة الميرة للتجارة •
سعدى فندي عترض أنه أراد كان الخ أقول •

يمكن

21
يمكن أن يقال إن المقصود بالاجاب لذاته هو النظر
للاعتبار اعتبارا ولا لكن النظر لا يكون إلا
بعد السير في الأرض فتارة يقصد إلى اجاب
السير لأنه السبب المودي إلى المقصود فيكون
الموطن موطن الفالسبيديته وتارة يكون
المقصود إلى اجاب لنظر المقصود من غير
قصد إلى اجاب لسير استعاريا بأن استيصال
القرون السابقة وبقايا آثارهم الدالة على ذلك
بلغ إلى حد بحيث إذا ساروا لا يقصد النظر بل
يقصد التجارة ونحوها عاينوا ذلك لا محالة
لوفور كثرة مواضعه كما سير إليه كمال الخبير
في قوله تعالى ألم تر وأكبر أهلكنا الآية فلا يكون
المقامح مقام الفناء الدالة على أن السير واجب
لذلك بل مقام الترتيب لاخباري لا عن •
والقاضي في تفسير قوله سبحانه وإن
يمسك بخير فهو على كل شئ قدير ما نصده
فكان قادرا على حفظه وإدامته • سعدى

افندي لا يخفى الخ اقول لا يخفى ان ما قدرة القاضي
اخصر واشتب بما قبله ان حاصله انه يزيل الضررين
الخير فقيه ترهيب وترغيب مع مناسبتة لقوله
تعالى فلا تزد لفضل كما اشار اليه قال القاضي
في تفسير قوله سبحانه قل الله شهيد بيني وبينكم
الاير ما نصته لا نه تعالى اذا كان الشهيد الخ قال
سعدى فندي وانت خير ان القصد الخ اقول
انت خير بان يكون متضمنا الجواب في شيء لا ينشأ
في كونه مقصدا اصليا في جواب ما ذكرت قرين
هذا ولا يبعد ان يكون الجملتان واقعتين موقع
الجواب من غير ان يكون الثاني جوابا لاولي ذلك
لان الاستفهام للتقرير اعني حمل المخاطب على
الادراك ما يعرفه والمأثر اليه ومن البين ان المخاطبين
معتبرون بانه سبحانه اكبر شيء شهادة حسيما
يتن من حالهم فيما سبق مرارا فلا مجال لهم لاكار هذه
الجملة اعني الله اكبر شيء شهادة فري صغري المقدسين
طوبت للعلم بها وكونها مسلمة مدلولها على ما في العنوان

من التقرير

20
من التقرير والتبكي بجملة الله شهيد بيني وبينكم
كبرى فينتجان من الشكل الثالث اكبر شيء شهادة
شهاد بيني وبينكم ومع في غاية المطابقة لما ذكرت
قرين و فتصديق الجملتين بالامر بالقول اغتنا
بشانها ثم لما لم تكن الكبرى مسلمة عند المخاطبين
كان قوله تعالى واوحى الى هذا القرآن الاية كالدليل
عليها لما فيه من الاعجاز والله سبحانه الخير قال
القاضي في تفسير قوله سبحانه ويوم نحشرهم
جميعا ثم نقول للذين ظلموا اين شركاؤكم الاير ما
نصته ولعله بحال بينهم وبين المهتم حينئذ
ليفقدوها الخ قال سعدى فندي قبل يرد
عليه الى قوله وهذا غريب الخ اقول انت خير
بان عبارة القاضي توهم بظاهرها عدم انقطاع
رجاهم من المهتم وعدم شعورهم بحولية
الحال الى تلك الساعة وليس كذلك اذ قد انكشف
لهم حلية الحال من البرزخ وحين الموت كما
قال تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا

اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا اعتنا
الا به وهذا الايراد كما اورد ابو السعود واورده سواعيد
بالفقدان او التفقد وقول المحشي ان المراد فيه ظر
لهم لفقدانهم اياها في تلك الساعة خبيثة ظنهم
وخسارتهم لا يجدى نفعا لما ذكرنا من ظهور الخبيثة
من البرزخ وحين الموت قال الوجه ان مراد القاضي
والزحني انهم يحال بينهم وبينها ليحصل لهم كمال
الخير وغاية المحسنة والندامة بتذكيرهم بالسؤال
ما كانوا علقوا به اطماعهم في الدنيا بقولهم سفعاء
عند امداي يحال بينهم وبينها ويسال منهم
عنها باين ليتذكروها فيفقدوها في ساعة علقوا
في الدنيا بالهتهم الرجا فيها اي الرجا في تلك الساعة
فقولهم فيها متعلق بالرجا لا بعلقوا فلا اشكال
والقاضي في تفسير قوله سبحانه وضل
عنهم ما كانوا يفترون ما يقتضيه من الشركا
والسعدى فتد **والله** مولانا العلامة الى
قوله فيلزم عطف الاخبار اقول لا يلزم لانه

اذا كان

اذا كان عطف على كذبوا يكون حكم التعجيب
منسجبا عليهما ويكون المعنى انظر كيف كذبوا
وكيف زال افتراءهم الذي كانوا يفترون من
الشرك حتى يتراوا عندها كلبه او كيف غاب
عنهم الشرك الذين كانوا يفترون شركهم و
شفاعتهم كما قال سبحانه قالوا ضلوا اعتنا
هذا ويجعل ان يكون جملة وضل عنهم استينا
غير داخل في حكم التعجيب **والله** القاضي في
تفسير قوله سبحانه حتى اذا جاؤك بحاد لك
الاية ما يقتضاي بلغ تكذيبهم الايات الى انهم
جاؤك الخ **والله** سعدى فتد فيرانه
يوهم الخ اقول كيف يوهم وقد صرح القاضي
بان حتى هي التي تقع بعدها الحمل وان جواب
الشرط يقول ولان يحاد لونك حال الى اخر عبارة
بل مراده ان للاية الكريمة مغايرين الاول انهم لم
يكتفوا بمجرد تكذيبهم الايات اية اية كانت
بل جادوا فيها مع التكذيب والثاني انهم بلغوا

في المجادلة الى المجادلة في اعظم الايات واثبتها وقد
اشار الى الثاني بما ذكره من وجوه الاعراب والى الاول
بقوله الى انهم جاؤك بجادلونك ولا ريب ان كلا المعنيين
مقادير لا يردان حاصلها اذا جاؤك بجادلين يقولون
والقاضي في تفسير قوله سبحانه بل بداهم
ما كانوا يخفون من قبل ما نضده ما كانوا يخفون من
تفاقم الخ **والسعدى** فندى كان ما قيل
الايد الكرمي الخ **اقول** هذا ايراد على الوجهين ويزيد
على ثانيهما اننا ان لم يرد بقياح اعمالهم ما يعجزون
فهم كانوا معلنين به غاية الاعلان وان اريد ما
عداه من قبايحهم فلا اقتصار عليه دون الشرك
الذي هو اقطع واشنع غير مناسب ويرد على كلا الوجهين
ان لا نسب ان يقال بل بداهما كانوا يخفون بدو
التقييد بقوله سبحانه بل بداهم فان ظهور تفاقم
وقبايح اعمالهم في ذلك الوقت لهم واغترهم
هو الحقيق بان يكون الحامل على الضجر دون الاقتضا
على ظهور ذلك لهم ولا يبعد والله العليم ان يكون

المراد

المراد بل ظهر لهم عند مشاهدة ما هو مصداق
الايات في النار وما يستتبعه من حنوق العذاب
ما كانوا يخفون من قبل من حقيقة القران بجدهم
فيه ونزيمهم الناس عنه وتأثير ما بنفسهم
عنه ليلا يظهر امره ويشتهوه وذكره حسبما
حكته سوابق الاية وهذا غاية ما يفعل من مخفي
الشيء الذي يريد اخفاء اختيار التعبير بالا خفاه
عابا للمقابلة بالبد والله الخبير **والقاضي**
في تفسير قوله سبحانه ما فرطنا في الكتاب
من شيء ما نضده فان فرط لا يتعدى بنفسه
الخ **والسعدى** فندى في القاموس الى قوله
فلا نسلم الى قوله فرط الخ **اقول** لا يخفى ان فرط
يا تى بمعنى ترك فيتعدى بنفسه ويا تى بمعنى
اهل فيقال فرط في الشيء اى اهل ما ينبغي ان
يكون فيه فيتعدى بغيره ولا يخفى ان المعنى على
الثاني وهو عليه لا يتعدى بنفسه بل بغيره وكلام
القاضي بناء عليه والمعنى ان المراد ما اهلنا

في الكتاب ي ذكرنا فيه كل ما لا يد من ذكره قال
ابو البقي في الاعراب ما نصده شيء واقع موقع
المصدر ولا يجوز ان يكون مفعولا بكان
فرط لا يتعدى بنفسه ولا يصح ان يكون
المعنى ما تزكنا في الكتاب من شيء لان المعنى
على خلافه فيان ان التاويل ما ذكرنا هذه
عبارة والقاضي مقتضى اثره وهو هو فلا عبار
والقاضي في تفسير قوله سبحانه قل
ارايتم ان اتاكم الابرار ما نصده والكاف حرف
خطاب الخ **قال** سعدى افندي وفيه
بحث الخ **اقول** اغاقتصر القاضي على الكاف
لان الخلاف وقع فيهما مع الكوفيين في هذا
وفي مثل اريتم زيد اشانه ولا يلزم منه
ان تكون الميم من تمة التا **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ان اتبع الاما
الى ما نصده تبرا عن دعوى الالوهية والملكية
الخ **قال** سعدى افندي في اسبحة الملكية

25
الخ **اقول** هو اغاقتي ان يكون ملكا التمايز
الجنس بين بالعوارض المتنافية ولم يبق ان
يصير البشر ملكا وهذا كما ان كلاء من العاصم
يجوز ان يصير الاخر ان يكون وعلى هذا ينبغي
ان يحمل طمع آدم في الملكية لما قيل له ما هنا
كما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
حتى اقدم على الاكل منها ان سلم كون بنياء عند
الاكل كما افاده العلامة التفتازاني في حوش
الكشاف **والقاضي** في تفسير قوله
سبحانه ولا تطرد الذين يدعون الى قوله
سبحانه فتطردهم ما نصده وهم جواب النفي
قال سعدى افندي تأمل كيف يصح الخ
اقول لا يخفى ان ترتب الطرد على كون حسا
برهم عليه اغا هو على تقدير ان يكونوا معطونا
في دينهم فاسدى البوطن كما صرح به
القاضي بقوله وان كان لهم باطن عن مرضي
كما ذكره المشركون وطعنوا في دينهم واخلاصهم

فقال ما عليك من حسابهم من شيء بعد شهادة
لهم بالاخلاص بإرادة وجه الله في أعمالهم على
معنى وإن كان الأمر كما يقولون عند الله فيما يترك
الاختيار الظاهر والأشياء بسيرة المتقين
وإن كان لهم باطن غير مرضى بحسابهم عليهم
لازم لهم لا يتعداهم كقولهم ولا تتركوا نعمة
وزرا حتى انتهي فحصل الأية الكريمة بعد
أن شهد الله تعالى باخلاصهم أخبر أنه على
تقدير ضار بواطنهم وكونهم مطعون في
دينهم ليس حسابهم فتطرد هم فكيف وهم
مخلصون بل عليك النظر إلى الظاهر وحسب فيه
كون حسابهم عليه تطرد هم أغا على سبيل
الفرض والتقدير فلا أثر على أحد وجهي مائتين
فتحد ثنا إن الأتيان سبب للتحدث لكن
انت لا تأتي فلا تحدث والحاصل أنه بعد أن
شهد الله باخلاصهم أخبر بأنهم إن قدر أنهم
على ما قال المشركون في حقهم ليس عليك

حسبهم

حسابهم فتطرد هو فقد اتضح أن السببية على ذلك
الفرض والتقدير لا تنافي في الشهادة بما هم عليه من
الاخلاص في الواقع وعلى هذا مبني كلام القاضي
وجار الله ومما قررتنا يعلم وجه النظر الذي أشار
إليه القاضي وبيان أنك إذا قلت أنت مائتين
فتسألنا فتجيبك كان معناه أنه لم يكن شيء
من ذلك ولو أتيتنا فسالنا أجبتك فلو قد
عطف فيكون من الظالمين على فتطرد هم على وجه
السببية كان يؤذن بأنه لو كان حسابهم عليك
فتطرد هم كنت من الظالمين على منوال ما سمعت
من المثال وليس كذلك إذ لا ظلم ح والطبي
أجاب عن هذا النظر بأن المراد المبالغة في منع
الطرد على حد نعم العبد صحت لو لم يخف الله
لم يعصداي لو كان حسابهم عليك لم يصح
الطرد فكيف وهو ليس عليك والقاضي
في تفسير قوله سبحانه ثم تاب من بعده وأصلح
ما نصته بالتدارك والعزم على ألا نفوذ إليه

والسعدى افندى فيبحث فان العزم
اقول التوبة في الاصل الرجوع وتوبة العبد
رجوعه عن دينه الى ربه وانما ما ذكره بعض
المفسرين بالندم على ما كان وترك الذنب لان
والعزم على ان لا يعود فيما يستقبل من الزمان
فالمراد من التوبة هنا الرجوع عن الذنب والامتناع
بالاصلاح تمامها من التدارك والعزم على ان
لا يعود فلا تكرار ولا عيار وانما جعل الاصلاح
على ذلك ولم يجعله على اصلاح العمل لانه كما قال
بعض المحققين لا يشرط في المقفرة **والسعدى**
القاضي في تفسير قوله سبحانه وعنده مفاتيح الغيب
ما نصته خزائنه جمع مفتاح بفتح الميم
والسعدى افندى وانت خبير بان المناسب
اقول لا يخفى ان اطلاق المفتاح على الخزائن
والكنز والخزن كما في القاموس يشعر بان
المراد به المحل كما هو المتبادر من صيغة مفعول
فيقتضى قول المحشى تشبيه المعلومات

الغيبية

21
الغيبية بحمل المال المكتوز لا بالمال المكتوز
لاحسن في ذلك وايا ما فكان فحمل الكلام على
التشبيه كجبن الماء والعدول عما هو الا بلغة
الاستعارة التي مبناها على تناسي التشبيه
كما هو على الوجهين الذين ذكرهما المفسرون غير
مستحسن فضلا عن ان يكون هو المناسب
والسعدى افندى عند قول القاضي
فيعلم وفاتها الخ ما نصته لا يلازم معنى المخزن
اقول لا يخفى ان المراد بالعلم في قوله تعالى
لا يعلمها ما يعلم العلم باحوالها وسائر ما يتعلق
بها من الاطوار عاجلا او اجلا كما فصله القاضي
فمراده يعلم اوقات احوالها من الاظهار كما يدل
عليه قوله تعالى قل لو ان عندي ما استنجاون
بدا الى قوله سبحانه والله اعلم بالطالمين حيث
فسره بقوله وهو اعلم بمن بينغي ان يؤخذ
ومن بينغي ان يهمل فالمديعة موجودة **والسعدى**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فلما جن عليه

الليل رأي كوكبا قال هذا من في الآية ما نصته وقيل
عطف على قال ابراهيم **قال** سعدى افتدى
الاولى على ان قال قول **الاولى** على قال والوقت
منسحب على الكل وحاصله اذ كروقت قوله
واحتجاجه **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه وكله فضلنا على العالمين ما نصته
بالنبوة **قال** سعدى افتدى قال مولانا
العلامه الى قوله وفيه بحث فان قوله بالنبوة
الخ **اقول** مراد العلامة بهذا القيد في تد
بالنبوة فهو من ليس من الانبياء فزيادة
يضاح ببيان المفضل عليه واما تجوز ان
تفصيل بعضهم على بعض فالمقام يا بابه
كما لا يخفى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
وتركتم ما خولناكم وراظهوركم ما نصته
ما قدمت من شيئا **قال** سعدى افتدى
الظاهر ما قدمت **اقول** في النسخة التي
عندنا ما قدمت منه شيئا **قال** القاضي

في تفسير قوله سبحانه لقد تقطع بينكم الآية
ما نصته والبين من الاضداد الخ **قال**
سعدى افتدى فيه بحث فان المعنى
لا يلايم الخ **اقول** كيف لا يلايم وهو قريب
من قوله تعالى وتقطعت بهم الأسباب وهو
الموافق لقراءة النصيب حيث كان المعنى تقطع
وصلام بينكم كما في تفسير الكواشي وكون البين
بمعنى الوصل منقول عن ائمة اللغة واختلافه
الى كونه حقيقة او مجازا **سورة الان**
قال في تفسير قوله سبحانه ولتضع اليه
افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ما نصته و
لا القسم الخ **قال** سعدى افتدى لا تقارن
النون عند الرحمن شري الى قوله ينبغي ان يكون
الخ **اقول** مفارقتها النون في الدهر اجازة
الكوفيين وبعض العرب تكسر اللام واشدوا
عليه قوله اذا قال قرني قال بابه حلفه
لتغني عن ذانايك اجمعا كما نقل عن المرحض

وهي منها لا تقارن بها عند الزمخشري فالقاضي
لم يذكر الزمخشري بل ذكر المعتزلة فعل بعضهم
يقول بذلك بفعال الكوفيين وتخلصا عما يرد
على مذهبهم والقاضي أشار إلى ضعف الكل بقوله
وضعفراظهر وقال **سعدى** فندى
عند قول القاضي أو لا الأمر وصنعته أظهر
ما نصده امر المخاطب بناء الخطاب الخ **اقول**
ان اراد بذلك السند لما ذكره من البحث أي ان
ذلك لا يجوز فظاهر ان ليس ههنا امر مخاطب
اذ الفعل مستند الى الغائب عني افتده واداراد
بيان فائده لا مساس لها هنا فليس ذلك رايه
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ان
ربك هو اعلم من نصل عن سبيله ما نصده
وقرى من نصل فيكون منصوبا ومجرورا الخ
قال سعدى فندى ما اذا كان المضارع اسم فاعل
اقول لا يخفى ان الكلام على قراءة يضل بضم الياء وكسر
النار وضا فاعل فاسم الفاعل متعين فلا وجه

لهذا التردد

24
لهذا التردد واما عبارة القاضي فلا يخلو عن شاع
وقد وجهها بعض المحشين بان قوله فيكون من
منصوب الخ تفرع على هذه القراءة مستتر لهذا التفسير
لا على نفس التفسير وقوله او مجروره فالنصب
عطف على منصوب ولا يجب ان يقيده المعطوف
قيده المعطوف عليه فلا غبار ويجوز ان يكون
بالرفع عطفا على ما قبله بحسب المعنى لان ما
قبله في قوة قولنا وقرى من يضل ومن منصوب
بفعل مقدرا ومجروره باضافه **اعلم**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه من اظلم
من افترى على الله كذبا ما نصده فنبأ اليه تحريم
ما لم يحرم **قال** سعدى فندى قال مولانا
العلامه الى قوله فيدر بحث فان ذلك مذهب
النظام **اقول** ممنوع بل مذهب الجمهور فان من
اخبر عن ظنر قايلا الذي عندي هذا ان كان
ظنر واقعا كان صادقا والا كان كادبا فرجع
ذلك الى مطابقة الخبر الواقع وعدمها وهذا

احد الوجوه في الجواب عن حديث ذي الديد
كانه قيل اظن ان كل ذلك لم يكن وهو صادق
لان هذا الظن من واقع وان كان المظنون غير
واقع فلا غبار من هذه الجهة على كلام العلامة
نعم معنى الافترا الايلاية لانه الكذب عن عمد
والقاضي في تفسير قوله سبحانه افسقا
اهل لغير الله به ما نصه وهو عطف على يكون
والمستكن فيه راجع الخ **والسعدى** فندى
فيه بحث فان القايم الخ **اقول** هكذا ذكر
المحنون قبله وقد وافق القاضي في عبارته
ابو السعود في تفسيره والظاهر ان ذلك سهل
من ما يدل عليه ما في الكشاف من كون الضمير
فيه راجع الى ما رجع اليه المستكن في يكون
والقاضي في تفسير قوله سبحانه سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الا بمرما
نصراى لو شاء خلاف ذلك مشبه ارتضا
لقوله فاو شاء هداكم اجمعين **والسعدى**

افندى

افندى يعني انهم يقولون الخ **اقول** لا يخفى ان لما كان
قولهم لو شاء الله ما اشركنا الخ مردودا عليهم
بقوله سبحانه كذلك كذب الذين من قبلهم
ولا ريب ان المشبه يتعلق بالكفر كما يتعلق
بالايمان كما هو صرح قوله سبحانه ولو شاء الله
اجمعين وجب ان يكون المراد بالمشبه في كلامهم
مشية الارتضا حتى يكون مردودا فقول القاضي
قدس سره لقوله ولو شاء الله اجمعين تقليل
الحمل المشبه على مشية الارتضا وعدم ابقاء على
المعنى الحقيقي وحاصله انما حملت على مشية الارتضا
لا المشية الصرفة لقوله ولو شاء الله اجمعين
فان صرح في صحة تعلق المشية بالكفر فتعين ان
يكون مرادهم مشية الارتضا حتى يكون ذلك
مردودا ومختصا ان المراد مشية الارتضا لصحة
تعلق المشية بمعناها الحقيقي بالكفر لقوله سبحانه
ولو شاء الله اجمعين وما ذكره المحشى لا يكاد
يفهم من قول القاضي ولو سلم كان الفساد

الدليل وكان الظاهر في الردح تبين فساد الاستدلال
لا الاقتصار على ان ترك كذب الرسل وكذا ما ذكره في
معنى اية ولو شاء لهداكم اجمعين من ان المراد لو شاء
ورضى فمع انه صرف للأية عن الظاهر من غير
مخروج هو معنى لم يذهب اليه فالحق لها اقوي
الادلة على تعلق المشبه الصرفة بالكفر من عنه
اكتسب الى شايته رضا على ان كلام القاضي اخر
اينادي بخلاف ما فهم المحشي حيث قال في تفسيره
بل شاهد اية قوم وضلوا اخرين ولو كان كما قاله لقال
كما قال بل رضى وما شاؤوا لو سلم ان معناها لو شاء
ورضى لظهر الفساد من وجها اخر اذ مقتضى النفي
في اجمعين على ما هو المقرر في ورود النفي على
القييد الاخير وح لا يكون المعنى ما قاله بل يكون
المعنى لكن ما شاء ورضى هدايتكم اجمعين بل شاء
ورضى هداية البعض وشاء ورضى ضلوا
البعض وهو ظاهر البطلان هذا ولعل الباعث
لسعدى افندي على ما فهمه وحاشاه من سوء

الفهم

الفهم ما وقع في بعض النسخ من لفظ كقوله بالكان
دون اللام والصواب ما بيناه والله سبحانه الهادي
وقال سعدى افندي لا ينتهض من مهم الخ اقول
لعله ينتهض بدون لا. والقاضي في تفسيره
قوله سبحانه قل يا آلل ما حرم عليكم ان لا
تشركو به ما نصداى لا تشركو اليصبح عطف الاخر
عليه قال سعدى افندي فيرجح ان عطف
الجملة الخ اقول انت خير بان كلمة ان اما ان تكون
مفسرة ولا ناهية او مصدرية ولا نافية او نازية
وعلى الثاني ان جعل عليكم اعزام انه خلاف المتبادر
يكون المعنى عليكم ترك الشرك لا يصح عطف
الامر لان الظاهر ان يكون معطوفا على ترك الشرك
داخلا في تعداد الواجبات الملزمة بها على حد قوله
تعالى ان لا تشركنى شيئا وبالوالدين احسانا
والجملة تعطف على المفرد اذ اول بالجملة لكن يلزم
عطف الانشاء على الاخبار مع انه ليس من عطف
القضية على القصص وان جعل ان لا تشركو به

لا من ما ادعايد فمع لزوم زيادة لا يلزم عطف
الانشاء على الاخبار وكذا اذا جعل التقدير المحرم
ان تشركوا او المتلو ان لا تشركوا والحاصل ان لما
في جميع هذه الصور ان لا يصح عطف الامر كما اشار
اليه القاضي لا عطف الجملة على المفرد كما قال المحشي
فالوجه انها مفسرة ولا ناهية كما اختاره القاض
وكون الكلام في التحريم والمعطوف عليه صريح
النهى ح دليل واضح على ان التحريم في جانبا والا
مراجع الى اضدادها لما ان الامر بالشئ مستانزم
للنهى عن ضده بل عينه عند البعض فكانه
قيل اي لا تشركوا ولا تشيؤا الى الوالدين ولا
تجسوا الكيل والميزان ولا تتركوا العدل
ولا تشكوا العهد قال العلامة التفتازاني ومثل
هذا وان لم يجز بحسب الاصل لكن يجوز بطريق
العطف **والقاضي** في تفسير قوله سبحانه
ثم اتينا موسى الكتاب ما نصته وثم للتراحى في الاخبار
لخ **سعدى** فندى لعله باعتبار الخ **اقول**

اذا

اذا حمل على التراخي في الاخبار كان في معنى ثم نخبركم
بان اتينا موسى الكتاب لخ ولا ريب ان هذا الاخبار
متراخي عن الوصية وان كان الايتام متقدما واما
توسط الجملة فلا دخل له في ذلك فقد قيل
به في مثل قوله ان من سادتم سارا يوم ثم قد ساد
قبل ذلك جذه واضراب ذلك مما لا توسط فيه
والقاضي في تفسير قوله سبحانه يوم
يأتى بعض ايات ربك لا يبر ما نصته وهو دليل
لن لم يعتبر الخ **سعدى** فندى يمكن
ان يقال الخ **اقول** لا يمكن ان يكون المعنى
عليه يوم يأتى لا ينفع الايمان الحادث نفسا
لو تكن امننت من قبل او لم تكن كسبت في الايمان
الحادث خيرا من قبل كما يفهم من قوله لو تكن
الذى هو لصف المضي مع التقييد في المعطوف
عليه ولا معنى لسبق كسب الخير في الايمان الحادث
في ذلك اليوم ولو سلم يفهم منه النفع اذا كسب
في الخير مع انه لا ينفع في ذلك اليوم كسب فيه

الحزم مع انه لا ينفع في ذلك اليوم كسب فيه او لا كما
صرح به القاضي وغيره فلذا جعل في الوجه
الاخير عطف على نفس النفي لا على ما في حيزه ليكون
المعنى لا ينفع الايمان الحادث في ذلك اليوم نفسا
لم يؤمن من قبل او كسبت في ايمانها الحادث خيرا
في ذلك اليوم فيغيرهم بالطريق الا انه لا يعدم نفعه
اذا لم تكسب فيه خيرا. **وقال** عند قول القاضي
على معنى لا ينفع الخ ما نصدر يرد عليه الخ **اقول**
اجيب عنهما بما حاصله ان النفي حيث كان واردا على
الترديد كان منطوقه عموم الصليب باشتراط عدم
النفع بعدم الاثرين اي اذا عدم ما عدم النفع ومنه
اشتراط النفع باحدهما اي اذا وجد احدهما وجد
النفع على طريقة منع الحلو والمفهوم هو المقصود
هنا ولا ريب ان النفع الذي هو الخلاص من النار
مع دخول الجنة على مراتب متفاوتة منها ما هو
مرتبة على نفس الايمان ومنها ما هو مرتبة على فروع
المتفاوتة كما وكيف اذكر نفع الايمان لا يغني عن ذكر

نفع

نفع العمل في الايمان **سورة الاعراف**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قليلا
ما تذكرون ما نصدر تذكر اقليل **قال** سعدى
افندي ولا يبعد ان يجعل مفعولا به الخ **اقول**
لا يخفى ان المراد وصفهم بقله التذكر لعدم
التأثر به حتى قيل ان القلة بمعنى العدم على حد
قليلا ما يؤمنون لا وصفهم بالتذكر وقلة المتذكر
اسم مفعول **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه فجاها باسنا بياننا او هو قايلون ما نصدر
الاكتفاء بالضمير فانه غير فصيح **قال** سعدى
افندي اعترض عليه بقوله تعالى **اقول** مراد القائل
بالضمير المبتدأ في جملة الحال عنى هو فانه لا يجوز
الاكتفاء به عن الواو وهذا اشارة الى ما ذكره الشيخ
عبد القاهر من ان المبتدأ في الجملة الاسمية
اذا كان ضمير ذي الحال وحب الواو لما انك
لما اعدت ذل الحال بضمير اشعرت للجملة نفع
استقلال وابدا استيناف فلا بد من زيادة

الربط وهذا كما قال الزمخشري ان مثل جاني يدهو
فارس غير فصيح وهذا بخلاف مثل اهيطوا بعضكم
لبعض عدواي متعادين وكاسترفوه الى اي
مشافرها مما انتزع من جميع اجزائه حال مفردة
فانه فصيح وليس مثله جاني زيد هو فارس
ان او اريد الا فراد فير لقليل فارسا فلا اعتراض
على القاضي ولا على الزمخشري **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه فما كان دعواهم استغاثة
وما كانوا يدعوننا **قال** سعدى افندي
الظاهر ان الواو زائدة **اقول** هذا على ما في
نسخته وفي نختنايد ونزلوا **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه خلقتني
من نار وخلقته من طين ما نصده وباعتبار
الصورة كما نية عليه الخ **قال** سعدى افندي
انت خبير بان لا مدخل **اقول** ذكر بعض
المحشين ان الصورة هي الجز الذي يحصل
سعد الشخص بالفصل والروح كذلك وقد

اضافها

اضافها الى ذاته تعالى وهذه الاضافة بشرط
تدل على شرف الانسان بحسب الصورة **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه قال فيما اغويتني
الايرمانتة او تكليفا بما اغويت **قال** سعدى
افندي ليت شعري الخ **اقول** ذكر بعض
المحشين ان معنى اغويتني صيرتني غاويا وان
مراد القاضي ان هذا الصير اما من جهة التسمية
او من جهة حمله على الغي بخلق الغي والجهل فيه
فالا سناد على التقديرين حقيقة او من جهة
انه تعالى كلفه ما غوى بسببه **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ما نهانا كما ربكنا
عن هذه الشجر الا ان تكونا ملكين ما نصده
ان كان من المعلوم ان الحقائق لا تقلب **قال**
سعدى افندي فيرجت اذ لا مانع **اقول**
مراد القاضي ان عدم الانقلاب كان معلوما
لادئ اذ ذاك لان علم ان ما هو المقصود من
البشر من الخواص لا يكون من الملك فلا يتقلب

البشر ملكا وهذا لا ينافي إمكان الانقلاب بناء
على ما ذكره وفي قوله كان معلوماً دون أن يقول
لأن الحقايق لا تقلب من الزمان إلى ما قلنا **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه واقموا وجوهكم
عند كل مسجد ما نصته في كل وقت سجود الخ **قال**
سعدى فندى لفظة كل مسجد الخ أقول لا لا بد
وإن نزلت في ستر العورة في الطواف إلا أن العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومن المعلوم
أن الأمر بستر العورة لأجل الناس وإلا كان الأمر
في الأسواق أحد لأن الناس فيها أكثر منهم في المسجد
فتعين أن يكون للعبادة من الطواف أو الصلاة
فالمسجد ما من إطلاق اسم المحل على الحال أي
عند كل عبادة من الطواف أو الصلاة فلا يختص
اللفظ بالمسجد المحرم كما في شروح الهداية وإن كان
الطواف مختصاً به وأما أن يبقى المسجد على
حقيقته ويقيّد اللفظ بأصله فيتم وطفتكم كما
في الكشاف ويكون حاصله خذوا زينتكم عند

كل

كل مسجد يقع منكم فيها أحد الأمرين على طريقة
منع الخلو فيعم المسجد المحرم وغيره فلا اشكل
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قل إنما نرى
الفواحش ما ظهر منها وما بطن وإلا ثم ما نصه
وقيل يشرب الخمر **قال** سعدى أفندى ليس
بصحيح أقول ولهذا ضعفه القاضي ولأن المحصر
يشكل عليه **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه لقد جاءت رسل ربنا بالحق ما نصه
يقولون ذلك اغتباطاً بالخ **قال** سعدى أفندى
لا يخفى عليك عدم ملائمة هذا الكلام الخ أقول
يريد أن مساق كلام القاضي على أن جملة لقد
جاءت رسل ربنا بالحق لتعليل الإهتداء فلا يلزم
أن يكون المراد منها الاغتباط والتبجح لأنها تكون
حسوة لبيان صدق الرسل في وعدهم
هذا كلام مروى أنت خبير بأن ذلك في قول القاضي
يقولون ذلك إشارة إلى جميع الكلام المصدر
بالحمد المختتم بالحق لا هذه الجملة فقط والمراد

القاضي ان ليس المراد من هذا الكلام فائدة الخبر
او لا زمرها لان ذلك معلوم ولا التعبد ايضا ان ليس
هو مقتضى المقام بل مجرد الاعتباط والتبجح
بان ما علموه في الدنيا من الرسل يقينا صار عين
اليقين في الاخره مشار اليه باسم الاشارة الموضوع
للمحسوس المشاهد اعني كلمة هذا اذ هو محسوس
مشاهد يومئذ **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه اورتقوها بما كنتم تعملون ما نصده بسبب
اعمالكم **قال** سعدى افندي بعوض اعمالكم حتى
يندفع اقوالهم انهم لا يندفع يدون الحمل على
المعوض مع انه يندفع بالحمل على السببته ولا ريب
ان العمل سبب لكنه ليس سببا موجبا والمنفي
في الحديث هو السبب الموجب ولما كان التوفيق
للعمل الذي هو سبب من الله تعالى كان دخول الجنة
بفضله سبحانه **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه فاصبحوا في دارهم جامعين
ما نصده فانتهم صيحة من السماء **قال** سعدى

افندي سجي في سورة هود الخ اقواله وفق بيان
الرجفة اي الزلزلة من روارق الصيحة المستبعدة
لتموج الهواء فتجاشد يدا يقضى اليها وبانها صيحة
من السماء فيها صوت كل صاعقة وصوت كل شيء
في الارض **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
لئن اتبعتكم الشيطان انكم اذن خاسرون ما نصده
وهو سار مسد جواب الشرط **قال** سعدى
افندي الذي لقوله النخاه الخ اقواله **قال** ابو حيان
يقولون ان جواب الشرط محذوف لدلالة جواب
القسم عليه وانه مسد مسد هان عنوا
انه اجتنى بذكره عن ذكر جواب الشرط فهو قريب
وان عنوا ان كذا لك من حيث الصناعة فليس
بذلك لان الجملة الواحدة ممتنع ان يكون لها
محل وان لا يكون **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه تلك القرى نقص عليك من انبائها
الاية ما نصده ويجوز ان يكونا خبرين الخ **قال**
سعدى افندي ولما اشترك الخبران الخ اقواله

لا يخفى ما فيه اذ على تقدير الخبر يكون كل من الخبرين
مستقلا ويكون الكلام في معنى كلامين متعلقين
على استادين فاقى يكتفى بافارة احدهما عن افارة
الآخر وكاننا اشار الى ذلك بقوله وفيه بحث لكن
على قول من يمنع تقدير الخبر ويقول ان معنى
مزيد شاعر كما تب انهما مع الامرين حتى يكون في
معنى كلام واحد تحصل الافارة لكن خلاف
ما عليه الجمهور فالاولى على تقدير تقدير الخبر
ان يحمل اللام على العهد ويكون على حد ذلك التمام
اي تلك القرى الكلام في شأنها قال
القاضي في تفسير قوله سبحانه قالوا يا موسى
اما ان تلقى واما ان تكون نحن الملقين مانص
وتاكيد ضميرهم الخ قال سعدى افندي
اي نحن نفعل الا لئلا لا غيرنا الخ اقول فيحتاج
وكذا في قوله لقصد تخصيص الالقاء بهم اذ ليس
الترديد في الالقاءين واغا الترديد في الاول
والبداية اي اما ان تلقى او لا واما ان تلقى نحن

اولا

اولا وهذا قول احد المتغالبين في شئ لصاحبه
اما ان تفعل او لا واما ان افعل انا او لا على طريق
المنفصلة الحقيقية اذ لا يجمعان في الاوليه
ولا يخلو حدهما عنهما عند تحقق الفعل والترديد
في الاوليه لا غير ومن هنا يعلم ان ما ذكره الطيبي
وغيره من قصد التخصيص لا يفيد فائدة زائدة
لان اولية احد الطرفين تنفي اولية الطرف الآخر
بالضرورة والتغالب بين موسى وبينهم فيكون
الحصر المستفاد من ضمير الفصل والخبر المعرف
ضايعا ولو حمل على مجرد التاكيد وات حسن
المتقابل اذ يكون المعنى اما ان تلقى او لا واما
ان لا تلقى او لا الآخن والحاصل لا فرق من هذه
الجهة بين هذه الالقاء وقوله تعالى اما ان تلقى
واما ان تكون اول من التقي في حصر الاوليه
في احد الطرفين المقتضى لتغيرها عن الطرف
الآخر وصاحب الكشف والقاضي لم ينص على
الحصر وخلاصة كلامهما ان تغير النظم الى ما هو

ابلية للدلالة على وفود رغبتهم في الاولية ولا ريب
في الايلغية لما فيه من تكرار الاسناد وضمير الفصل
او التوكيد وتعريف الخبر وقد ذكر المحقق الشريف
في حواشي المطبوع وغيرها ان ضمير الفصل قد يكون
لمجرد التوكيد لا فائدة الحصر وكذا تعريف الخبر
وان قوله تعالى واولئك هم المفلحون لا قصر
فيه صلا ولا من ضمير الفصل ولا من تعريف الخبر
اذا بنى الكلام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر
من ان للخبر المرفع باللام معنى دقيقا مثل
قولك هو البطل الحامي لا تريد ان البطل المبرود
ولا قصر جنس البطل عليه مبالغة ونحو ذلك
بل تريد ان تقول لصاحبك هل سمعت
بالبطل الحامي وهل حصلت معنى هذه الصفة
فكيف ينبغي ان يكون الرجل حتى يستحسن
ان يقال ذلك له او فيه فان كنت تصورته
حق تصوره فعليك بصاحبك يعني زيدا
فانه لا حقيقة له ورا ذلك وطريقة طريقة

قولك

قولك هل سمعت بالاسد وهل تعرف حقيقة
فزيد هو هو يعني ان ترى قال المحقق الشريف
ان المستند اذا عرف باللام تعريف الجنس فان
قصد الى ان المستند اليه هو كل افراد ذلك الجنس
وان ذلك الجنس لم يثبت الاله كان قصرا
للمستند اليه اما حقيقة او ادعا وان قصد
الى انه عين ذلك الجنس متحد به وليس مغايرا
له فهو معنى اخر مغاير لمعنى لعمري ومعنى قصر
الجنس ومعنى ظهور الانصاف به وهذا المعنى
فيه قد رجحيت يكون المتامل عنده كما يقال
يعرف ولا ينكر وليس فيه دعوى قصر للمستند
اليه على المستند ولا بالعكس وفيه من المبالغة
مالا يخفى على ذي سكة ان ترى قلوب حمل التعريف
في الملقين على هذا المعنى كان غاية البلاغة ولا
قصر بل يكون على منوال ما ذكره الشيخ عبد
القاهر من المبالغة كان قيل هل سمعت
بالملقين او لا وكيف ينبغي ان يكون فان كنت

تصورتهم فحن عين تلك الحقيقة ولا ريب
ان المقام مقام المعاليه وفي هذا من المبالغة
ما لا يخفى فليتامل جيداً والله سبحانه الخبير
والقاضي في تفسير قوله سبحانه قالوا
انا الى ربنا منقلبون ما نعتد اومصيرنا ومصر
الحق **سعدى** فتدى فيه بعد الحق **اقول**
لا بعد فيه فان ذلك سابق عند وضوح القران
فان نسبة الانتقام اليه دليل واضح على اختصاص
ضمير منابهم وكذا وضوح ما بعده من قولهم
امنا وافرغ علينا صبرا ويود هذا الوجه
ان قولهم هذا واقع عقيب ما توقعدهم
يعنون انك اذا فعلت فرينا ينتقم منك
في دار الجزا لان ذلك منك غاية الظلم اذ تنكر
علينا ما هو خير الاعمال وافضل المناقب
كما يفصح عن قولهم وما تنتقم منا الا يروى في
ذلك كمال الانتظام في الكلام **والقاضي**
في تفسير قوله سبحانه قالوا ما نأشأ به من آفة
لشئنا بها

لشئنا بها الاية ما نصده والضمير في يروى بها
الحق **سعدى** فتدى الاولى ان يعود الى
اقول **الاولى** ما قال القاضي بتعالج راسه
لما قال العلامة التفتازاني وغيره ان مزوج
الكلام مع مرها والبيان فضله جئ بها مجرد
التبيين والتفسير حتى لو لم يؤت بهذا البيان
لعاد الى مرها **القاضي** في تفسير قوله سبحانه
قالوا يا موسى ادع لنا ربك بعا عهد عندك
الاية ما نصده اسعفتنا الى ما نطلب الحق **والقاضي**
سعدى فتدى فيه تامل الحق **اقول** لا ريب ان
بالقسم صلة الفعل القسم المحذوف وان
التعلق بادع كافي الكشاف او يا سعتنا كما قال
القاضي معنوى وصاحب الكشاف جعل الباء
متعلقة بادع باعتبار ما تضمنه من معنى
الاسعاف حيث قال ليا متعلقه بقولهم
ادع اى اسعفتنا بطلب من الدعا بحق ما عندك
من عهد الله والقاضي قدر فعل الاسعاف

مستقلا ليكون الكلام راو كد لا شتماله ح على
جملتين مستقلتين طلبيتين احداهما مجرد
طلب لدعاء والاخرى لطلب لا سعاق به موكد
بالقسم وهذا كما يقول السائل تصدق على
يكدا فيستشعر ان المسئول عنه متردد في الانجاء
فيقول يا الله عليك اسعفتي ولا تردني خائبا
ولا ريب ان ذلك مقتضى المقام لما هم فيه
من الاضطرار حال وقوع الرجز عليهم فما ذكره
القاضي انسب بالمقام مما في الكشف
والقاضي في تفسير قوله سبحانه واذا نجينا
من ال فرعون ما نصده وقر ابن عمار انجاءكم قال
سعدى افندي والضمير يحتمل الخ **اقول**
على قراءة انجاءكم الضمير به سبحانه وهو الذي
فضلهم وانجاههم وهو من جملة كلام موسى
عليه السلام تذكير النعم الله سبحانه عليهم
ولا احتمال الرجوع الى هرون ويبعد كل البعد
عوده الى موسى واما على قراءة انجيناكم فقال

صاحب

صاحب لكشف ان اصل الكلام وهو فضلكم
واذا انجاءكم فقل اذا نجيناكم على ان الله تعالى
متمم لكلام موسى عليه السلام كما في قوله تعالى
فاخرجناه من ارضنا واذا نجيناكم على ان الله تعالى
لكم الارض مهدا **والقاضي** في تفسير
قوله سبحانه ولما سكنت عن موسى الغضب
الاية ما نصده وفي هذا الكلام مبالغة وبلاغة
لخ **سعدى افندي** ليس فيما ذكر الخ
اقول اما المبالغة فقد بينها بقوله جعل
الغضب الخ واما البلاغة التي هي مطابقة
الكلام لمقتضى الحال فقد بينها الله تعالى
في ضمن بيان حال موسى وما كان عليه من
شدة الغضب على قومهم كما حكاه سبحانه يقول
ولما رجع موسى الى قومهم غضبان اسفا وبما
ذكر من القائه الالواح وجهه راس اخيه
وقد بينه القاضي في اثنائه وقسره وهل البلاغة
الا مطابقة الكلام لمقتضى الحال

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه واختر
موسى قوم سبعة رجال لم يقاتنا فلما اخذتهم
الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل
واياي لا اية ما نصرتهم انكشف الغمام فاقبلوا
اليه وقالوا لن نؤمن بك قال سعدا فذلك
اول لقصة بدل الخ اقول ذكر بعض المفسرين
انهم يحتمل انهم ارادوا بقولهم لن نؤمن لك
من نصدة قلت في ان الامر بما سمعنا من الامر يقتل
نفوسهم هو الله حتى نراه فقاسوا رؤيتهم
على سماع كلامه قال سعدى فتدى عنه
قولا لقاضي وبسبب اخر ما نصبه كامتا وما
لا يظهر الخ اقول انت خير بان القاضي ذكر
هنا ثلاث وجوه حاصل الاول انه عني لو تقدم
هلاكهم وهلاكه قبل ان يرى ما يرى اي عني
لو هلكوا قبل ذلك مطلقا من غير ملاحظة
بسبب لذلك وكان قال ليت مشيتك تعلق
بالاهلاك قبل ذلك وهذا بنا على ما روي

عن

عن مقاتل انما اخذتهم الرجفة صار موسى
عليه السلام يركي ويقول يا رب ما اقول لبني
اسرائيل اذا رجعت اليهم وقد اهلك خيارهم
ولم يبق معي واحد منهم ولو شئت انتهم
واياي معهم من قبل ان يصحبوني ليعاين بنو
اسرائيل ما اصاب بخيارهم ولا يترهون انتهم
فحاصله عني تقدم الهلاك مطلقا وحاصل
الثاني انه عني تقدم الهلاك بسبب اخر وهو
كما روي عن ابن عباس ان المراد لو شئت اهلكتهم
من قبل بما كان منهم من المعاصي واياي يقتل
القطبي فقولا لقاضي او بسبب اخر عطف
على المعنى اي عني هلاكهم وهلاكه مطلقا
او بسبب اخر فنشال الوجه الاول مثال من
عابن امره هائلا فمضى ان لو مات قبل ذلك
ومثال الثاني مثال من نجح امره هلك
ثم عابن ما هو اشد فمضى ان لو مات من
قبل بذلك الامر المهلك فظهر بما قررنا

صحة كلمة او وان قولوا بسبب متعلق بالهلاك
اي عني هلاكهم وهلاكهم من قبل مطلقا وهلاكهم
وهلاكه بسبب اخر واما تعلقه بالتمني كما قال
المحشي فمع بعده لا يلازمه قول تعالى فلما اخذتهم
الرجفة قال لا يراذ الظاهر ان السبب هو
الرجفة لا شئ آخر **قال** القاضي في تفسير
قول رب جاننا ذنايتهم حيتانهم يوم سببتهم شرعا
ويوم لا يثبتون لا تايتهم ما نصرو قري لا يثبتون
من لسبت ولا يثبتون بالبناء للمفعول **الح** **قال**
سعدى افندي فيه ان مجئ اسبت الى قوله
غير ثابت في اللغة **اقول** اجيب باننا كما صبح
اذا دخل في الصبح وان لا وجه لهذا الكلام مع ثبوته
في القرآه **قال** القاضي في تفسير قول رب جاننا
كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون ما نصته
واليا متعلقه بيعدون **قال** سعدى
افندي ليت شعري **الح** **اقول** لا يخفى ان تعلق
الباء بنبلوهم هو الظاهر المتبادر وهو الذي

ارتضاه

ارتضاه القاضي وصرح به بقوله نبلوهم
سبب فسقهم ثم نقل عن بعضهم ان كذلك
متصل بما قبله وان الباء متعلقة بيعدون
وضعف هذا القول بصيغه قتل وكان القائل
نظر الى ان المتبادر من فسقهم في قوله تعالى
بما كانوا يفسقون اما الفسق الصادر منهم
في يوم السبت او جميع افراد فسقهم التي
هذا الفسق احدها ولا ريب في تاخر هذا الفسق
عن البلوى اذ المراد انا نعلمهم معاملة
المختبر ليظهر عدوانهم فناخذهم فيكون
هذا الفسق متأخرا عن البلوى فلا يكون سببا
لها وهذا بخلاف ما اذا تعلق الباء بيعدون
اذ يكون المعنى اذ بيعدون في السبت بسبب
تمرتهم على الفسق وة بعد اخرى كما هو مفاد صيغة
المضارع ثم حكى الله تعالى ايتان الحيتان
شرعا يوم سببتهم دون غيره ثم استأنف بان
الحكمة في ذلك ابتلاءهم هذا ولكن الظاهر



المتبادر لتعلق البيان بهم سواء اتصل كذلك به
اولا كما اختاره القاضي وان المراد بالفسق ماضى
منهم مرة بعد اخرى كما يفيد كان والفعل المضارع
اي بسبب انهما كهم على الفسق فيما مضى عاملناهم
معاملة المختبر ليظهر فسقهم ايضا فتعاقبهم به
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ومعذبهم
عذابا شديدا ما نصرت في الاخرة **قال** سعدى
افندى تخصيص من غير مخصص اقول **ما نصرت**
القاضي مبنى على ما نقل عن الحسن البصري انه
قال اكلوا والله او خم اكلوا اهلها انقلها خزا في
الدنيا واطولها عذابا في الاخرة والقاضي فسر الا
هلاك بالاخترام الذي هو الاستيصال وذلك
انما وقع بعد عذاب الخزي كما نقله في قصتهم وذلك
في الدنيا وهو العذاب لروحاني وهو افظع العذاب
ثم قابل ذلك بالعذاب الاخرى على سبيل منع
المخلودون الجميع فجمعوا بين العذابين ولا يجوز
ان يكون المراد بالعذاب العذاب الديني لانه

قوله

قوله بالاستيصال وهو اشد انواع العذاب لديني
ولان هذا كلام الوعاظ وجل مطلوبهم انجاهم
من عذاب الاخرة اذ هو الاشد الموبد ويبعد من
الوعاظ عدم التقرض له ويؤيد كون مراد الهام
قولهم معذرة الى ربكم اي حتى لا تنسب الى تفریط
في الزرع عن النكر وخوفا لا انتساب اليه في الاخرة
عند الحكم بعذاب النار ولا يقدح في هذا كونهم
عذبوا بعد صدور هذا القول بعذاب دون عذاب
دون عذاب الاستيصال ايضا على تقدير وقوعه
كما هو ظاهر النظم الكريم لان مراد الوعاظ ان هؤلاء
القوم بلغوا في العتور مرتبة استحقوا بها الاستيصال
في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة فلا ينافيه
ان يعذبوا ايضا بعذاب دون ذلك **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه منهم الصالحون ما نصرت
وهو الذين امنوا بالمدنية ونظرهم **قال**
سعدى افندى في التخصيص كلاما قويا **قال**
تخصيص كلام القاضي كما ترى فانه قال وهم

الذين امنوا بالمدينة ونظروا هم فشم جميع صالحهم
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ويقولون
سيغفر لنا وان ياتهم عرض مثله ياخذوه ما نقتد
حال من الضمير في لنا **والسعدى** فندى فيه
بحث على الظاهر اقول **اجيب** بان القاضي
لم يجعله حالا من الواو في يقولون مع انه الظاهر
يحتمل ان يقولوا ذلك القول حال كونهم اخذين
من الرشى اذا ظفروا بها ويكون اعتبارهم الغفران
وحكمهم به مشروطا بالرجوع والانابة بخلاف ما اذا كان
حالا من ضمير لنا فايه تكون المعنى يحكمون
بمغفرتهم مقيدة بحال كونهم بحيث اذا ظفروا
بالرشى ياخذونها وماله الى البت بالمغفرة مع
عدم العوبة ولا يقدح في هذا قوله تعالى وان
ياتهم بالغيبه دون التكلم لان هذا ليس من
عبادتهم بل حكاية من الله تعالى وهذا كما قال
صاحب الكشاف في الآية التي ذكرها المحشي
ان جملة يهلكون حال من قوله لخرجنا وان جاء به

على

على لفظ الغاية لانهم مخبر عنهم وانما لم يتابعه القاضي
ثمثلا لاستغناء عنه بما ذكره ثمث من الوجهين
اولا فايه من التكلف بتقدير لخرجنا وان اهلكنا
انفسنا يظهر ذلك بالرجوع الى ما في الكشاف
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ودرسوا
ما فيه ما نصه عطف على المربوخذ من حيث
المعنى **والسعدى** فندى ذلك ان تقول
درسوا عطف المح اقول **لا يخفى** ان الهمزة الهزة
في قوله سبحانه المربوخذ الاية لا تنكار والتقرير
بما بعد النفي وكذا في نظائره مثل الم نشرح لك
صدرك الم يحدك يتيها الم تركيب فعل ربك
باصحاب لفيل **والسعدى** في الكشاف في تفسير
الم نشرح استفهم عن انتفا الشرح على وجه
الانكار فافاد بثبوت كشرح واجابه كانه قيل شرفنا
ولذلك عطف عليه وضعنا وتابعه القاضي
وقال في الارشاد في تفسير الم تركيب فعل ربك
الهمزة لتقريره وبيته عليه السلام بانكار عدمها

قال في التلخيص ومن مجي الهمة للاعكار ليس الله
بكا في عبده اي كاف ونفي النفي اثبات وهذا مراد
من قال ان الهمة فيه للتقرير انتهى فاعلم من هذا
كله ان الهمة لا تغارق الانكار في مثل هذه المواطن
وليسست المحض التقرير فان التقرير مستفاد من نفي
النفي فلو عطف درسوا على النفي المنكر اعني لم يوجد
كما قال المحشي لا فاد انكار الدراس لان المعطوف
عليه منكر وذلك عكس المراد فلذا اختار المفسرون
عطف ودرسوا على مجموع الهمة وما بعدها ليكون
المعنى اخذنا ميثاق الكتاب ودرسوا ما فيه كما
اختاروا عطف وضعنا على المراد شرح اي شرحنا
ووضعنا نعم لو قال المحشي انه عطف على يوجد
داخل في حكمه لم يكن بعيدا قال في الارشاد في
قوله تعالى لم يجدك يتيما فاولى الهمة لانكار
النفي وتقرير المنفي على ابلغ وجهه كان قيل قد وجب
ثم قال وقول تعالى ووجدك ضالا فهدى
عطف على ما يقتضيه الانكار السابق كما اشير

اليه او على المضارع المتني بلم داخل في حكمه كان
قيل اما وجدك يتيما فاولى ووجدك ضالا فهدى
والقاضي في تفسير قوله سبحانه وظنوا انه
واقع بهم الاير ما نصده وانما اطلق الظن لانه لم يتبع
متعلقه الخ **والسعدى** افندي اذا لم يقع متعلقه
كيف يتحقق التيقن **اقول** لا يخفى ان قول القاضي
يتقنوا الى قوله لم يقع متعلقه كلاما اجماليا بيانه
وتفصيله قوله وذلك الى اخر العبارة وحاصله
انهم يتقنوا ووقع الجبل عليهم اذا لم يقبلوا ما فيها
ثم علمك التيقن بان الجبل لا يثبت في الجو عادة
ولاسبيل الى خرق العادة لانهم كانوا يوعدون
من جانب الرسول بالوقوف ان لم يقبلوا فكان
وقوفهم متيقنا على تقدير عدم القبول فاما
لم يتقن في الحقيقة لزوم وقوع عدم القبول
ولامرئ في بتيقه وانما عبر في الحكاية بالظن
لانما لم يكن متعلقه اعني مفعوله واقعا
في نفس الامر اشبه الظن فعبر عنه في الحكاية

بالظن عن سبيل الاستعارة التصريحية
التبعية **والقاضي** في تفسير قول سبحانه
ولكنه اخذ الى الارض واتبع هواه ما نصده وكان
من حق ان يقول **الح** **والسعدى** فندى
سؤاد بك قول مراد القاضي ان كان من حق
التعبير ظاهرا ان يقول لكنه عدل الى هذا
للمبالغة والتنبية اى عدل الى ما هو الا بلغ
فلا سؤاد بك فيه **والقاضي** في تفسير
قول سبحانه ساء مثلا القوم الذين كذبوا
بآياتنا ما نصده وقرى ساء مثل القوم **والسعدى**
سعدى فندى في البحر والاحسن الى قول **والسعدى**
مراد المصنف **الح** **والقاضي** الظاهر ان مراد القاضي
هو ما نقله المحشى عن ابي حيان من حذف
المضاف وان التقدير ساء مثل القوم مثل
الذين كذبوا وهذا مع ملائمة للنظم الكريم
اقل حذف مما جرح اليه المحشى ولا ريب ان
هذا المصاق المحذوف هو المخصوص بالدم

لا نفس

لا نفس لدم اذ يشترط تضاد الفاعل والمخصوص
كما يشترط تضاد التمييز والمخصوص كما في
القرة المشهورة اعني نصب مثلا **والسعدى**
والقاضي في تفسير قول سبحانه ومن
خلقنا ايمه يهدون بالحق وبه يعدلون
ما نصده لو اختص بعهد الرسول او غيره لم
يكن لذكره فائدة فانه معلوم **والسعدى**
افندى فيه انه معلوم **الح** **والقاضي** مراد القاضي
ليس المراد في عصر ما مضى اعصار كعهد الرسول
وغيره فان ذلك معلوم لا يفيد فائدة جديدة
سيما والمخاطب بهذا الكلام هو الرسول
عليه الصلاه والسلام فتعين ان يراد ان في
كل قرن امته يهدون فلا يريد ما ذكره المحشى نعم
يرد ما قيل يجوز ان يراد في اكثر الا زمانه فلا
يلزم ان يكون الاجماع مطلقا دليلا او يكون
المراد يهدون في اكثر الامور فلا عبرة القاصي
بقوله يستدل اشارة النص بضعفه

والقاضي في تفسير قوله سبحانه واملي لهم
ان كيدى متين مانصه وانما سماه كيدا لانه
والسعدى فتدري ظاهر ان الاخذ الخ اقول
ظاهر ان المراد الاخذ المذكور اى على وجه الا
ستدراج اى الاخذ بجميع مقدمات المدكورة
كما بينى عند سياق الآية غير اننى في عبارة القاضي
استراح لظهور المراد وما قيل من ان الكيد
الاخذ على خفا وان لا يعتبر فيه اظهار خلاف ما
ايطن ويريقارق المكر فليس بشئ اذ يستعمل
بمعنى المكر ففي القاموس الكيد والمكر كالمكيد
والحيله انتهى وهذا هو المناسب لمعنى
الاستدراج بتقوى النعم **والقاضي**
في تفسير قوله سبحانه وان عيسى ان يكون
قد اقترب اجلهم مانصه وان مصدره
الخ **والسعدى** فتدري فيرجح فان
كتب الخ الخ اقول **نعم** لكن القول بمصدره
ينها هنا قاله ابو البقا ويؤيده ما في المعنى

من ان

من ان بعض النخاة ذهب الى ان عسى فعل
متعد بمنزلة قارب علا ومعنى **والسعدى**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فلما اتاها
صالحا جعل له شركا فيما اتاها مانصه
اى جعل اولادها الى قوله ويدل عليه قوله
فتعالى الله عما يشركون **والسعدى**
افندى وفيه انه لم لا يجوز الخ اقول
لا يخفى ان ضمير الجمع يقتضى مرجعا هو
جمع اما ان يراد بها واعقابها فلا في الظاهر
فلذا اخبر في الوجه الاخير **والقاضي**
في تفسير قوله سبحانه ان الذين اتقوا اذا
مسهم طائف من الشيطان تذكروا اما
نصال مسته منه الى قوله فلم يقدر ان يؤثر
فيهم **والسعدى** افندى فيه ان مسهم
الخ اقول **تابع** في هذا الاعتراض العلامة
اين الكمال وهو غير وارد لان لفظ المس
يدل على وصول اللمة اليهم ولفظ الطائف

بدل على عدم التأثير لعدم الاتباع لان الله لما لم
تؤثر كانت كالتأثير الذي يدور حول الشيء
ولا يؤثر فيه لا يتذكرون عند المس
كانت عليه كلما اذا وقلنا تعالى فاذا هم مبصرون
وقد اشار القاضي الى ما قلنا بقوله كاهنا طافه
الخ ويقولون تذكر او اما امر الله به الى قوله ولا
يبتغون فيها فكان حاصله ان الله متصل اليهم
ولا يؤثر فيهم فكانت كالتأثير **والـ**
القاضي في تفسير قوله سبحانه واخوانهم
في الغي ثم لا يقصرون ما نصه لا يسكون
عن اغوائهم حتى يردونهم الخ **والـ** سعدى
افتدى فيه بحث اما في اللفظ الخ اقول **والـ**
انت خير بان كلما حتى قد يرتفع المضارع
بعدها قال ابن مشام في المعنى ثم ان كان استقباله
بالنظر الى زمن التكلم فالنصب واجب نحو
حتى يرجع اليها موسى وان كان بالنسبة الى
ما قبلها خاصة فالوجهان نحو وزلزلوا حتى

يقول

يقول الرسول فان قولهم اغاهو مستقبل
الى النظر بالنزول لا بالنظر الى زمان قص ذلك
علينا انهم ثم هذا على ما في بعض النسخ وفي اكثرها
بدون النون وقول القاضي حتى يردونهم
ليس من الرد كما فهم المحشي بل من الردى وهو
الهلاك اي لا يسكون عن اغوائهم حتى
يوصلوهم الى الهلاك فهو مثل قول سبحانه
فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه
فتردى وقوله سبحانه وكذلك زين لكثير
من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم
وقوله سبحانه ان كدت لتردين ونظاير
فالبحت في ما فهم المحشي لفظا ومعنى لا نقول
والـ القاضي في تفسير قوله سبحانه وان
فريقا من المؤمنين لكارهون ما نصه وذلك
ان يمرتدوا الى قوله فخرج ابو جهم الخ **والـ**
سعدى افتدى فيه بحث الخ اقول **والـ** ما نقله
القاضي مسطور في الكشاف وغيره وكان

سورة الاسحار

وجه البحث استبعاد خروج الجميع ولين سلم الاستبعاد
فيحتمل ان يراد الجميع ممن له بخده **وال**
سعدى افندى عند قول القاضى فكر بعضهم
قولهم ما دضر في كلام المصنف الباس اقول لا الباس
فان مساق القصص في تفسير الكراهة وانها كراهة
البعض لما اشار به عليه الصلاة والسلام من التغير
العير ولا دخل في القصص كراهة قول العباس
فلا الباس **وال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
اذ تستغيثون ربكم فاستجيبوا رب انصروا الى
قولهم فقال ابو بكر يا بنى الله **الح** **سعدى**
افندى فعلى هذا يكون **الح** اقول انت خير
بان هذا لا يلزم الضمير السابق اعني وتودون
ان غير نيات الشوكركم لان ذلك الخطاب
للصحابة حتما لا نزل عليه الصلاة والسلام
لم يكن يود ذلك بل يود ملاقات البشير قالوا
ان الاستغاث منهم كما اشار اليه القاضى بقوله
اخذوا يقولون واما ما نقله عن عمر رضي الله

عنه

59
عنه فبيان لا تركان يستغيث معهم نعم ان جعل
قوله اذ تستغيثون منصوبا بايا ذكر كان لما ذكره
المحشى وجه **وال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه ذكروا ان الله موهن كيدا للكافرين
ما يقتضيه اشارة الى البلاء الى قوله اى المقصود
وال سعدى افندى لا يخفى ان جزالة المعنى
الح اقول لا يخفى ان القاضى فسر البلاء الحسن
بالنصر والغنى ومشااهدة الايات ومن جملتها
ما ذكر من القتل والرى فهو اجزل معنى واحسن
مقابلة لتوهين الكافرين مع ما في الاشارة اليه
بذلك ليعده منزلة مع قربه ذكر **وال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين
امنوا استجيبوا لله وللرسول اذ دعاكم ما تفترون
فظاهر الحديث يناسب الاول **وال** سعدى
افندى فيه بحث يفهم **الح** اقول القاضى
لم يقل ان دليل على الاول بل قال ظاهره يناسب
الاول والظاهر كذلك اذ الحديث مطلق لا تقييد

فيه بما لا يحتمل التأخير والظاهر ان اجابته عليه
الصلاه والسلام لا تقطع الصلاه لان الظاهر انه
لا يامر بقطعها وابطال عمل شرع فيه وان كانت
اجابته طاعة وعيارة انصافا **قال** القاضي في تفسير
قولهم سبحانه وانتقوا فتنه لا تضين الذين
ظلموا منكم خاصة ما مضى وعلى الاخير من
التبيين **قال** سعدى افندى وعندى
ان المراد الخ اقول لا يخفى عليك بعده اذا القا
في صدره بقدر الوجوه على القراءة المشهورة وعند
ان مراده باحد الاخرين المعنى المستقل اعني نهى
المخاطبين بعد الامر لا نهى على هذا التقدير يكون
نهيا للمخاطبين عن التعرض للظلم وعلى تقدير
التعرض له يكونون ظالمين لا بعضهم فكان المراد
بالذين ظلموا هم لا بعضهم فكانت من للتبيين
على حد قولهم تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات منكم الاية وهذا واضح والمراد بالاخير
الاخرون لا جواب قسم اذا التقدير ج اتقوا

فتنه

60
فتنه والله لا تضين من الذين ظلموا منكم خاصة
ان لم تتقوها ايها المخاطبون اذ لا معنى للقسمة
الا على تقدير عدم الاتقا وعلى تقديره يكونون
ظالمين ولا يكون البعض فقط ظالما فتكون
من للتبيين جزما ويكون التقدير لا تضينكم
خاصة بل تتكم وغيركم لا تضيب ظالمكم
فقط اذ المخاطبون كلهم ظالمون على هذا
التقدير **قال** القاضي في تفسير قولهم سبحانه
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله
معذبهم وهم يستغفرون ما مضى واللام
التاكيد النفي والدلالة على ان تعذيبهم عذاب
استيصال **قال** سعدى افندى فيه
بحث فانه لا دليل الخ اقول **قال** الدليل عليه
عدم صحة اطلاق التعذيب لانه وقع والرو
على الصلاه والسلام فيهم كالفخط والتعذيب
بالقتل كما قال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله
بايدكم فتعين ان يراد عذاب الاستيصال

كما اشير اليه بالآدم التي هي لتاكيد النفي وان سنة
الله تعالى جارية بان لا يستاصل قوم بالعدا
ما دام نيتهم بين اظهرهم **قال** القاضي
في تفسير قولهم سبحانه اذ انتم بالعدوة الدنيا
وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم
ما نصده وقايدتها الدلالة على قوة العدو وضعف
بشان المسلمين **قال** سعدى افندي في دلاله
الاية الخ **اقول** لا كلام في دلالة الكلام بتمامه
على ضعفهم لما فيه من ذكر مركزهم وكان رخوار
الارض ولا ما فيه من ذكر الظهور للعدو والتعرض
بقولهم تعالى ولو تواعدتم لاختلفتم في البعاد
نعم في دلالة الجملة الحالية على ضعف المسلمين
نوع كلام وجوابه ان التعرض في مقام الامتنان
على المسلمين لا يظهر المشركين بالركب
يدل على ان لم يكن للمسلمين المقاتلين فيه
اخرى يستظرون بهم وذلك ضعف
بالسببة الى المشركين **قال** القاضي

في تفسير قولهم سبحانه واذ ينكمشونهم اذ التقيتم
في اعينكم قليلا ما نصده الضمير ان مفعول لا يرى
قال سعدى افندي لا ادرى لم اخرج بيان
اعرابه **اقول** اخره ليشتمل الموضعين فان
في كل منهما الضمير ان مفعول لا يرى وقليل حال
من الثاني **قال** القاضي في تفسير قولهم
سبحانه ويقللهم في اعينهم ما نصده وهذا
من عظام الخ **قال** سعدى افندي في القصر
كلام **اقول** القاضي بين كلامه على ما هو
المذهب الحق من ان الروية وسائر الادراكات
بمحض خلق الله تعالى لا يجب وقوعها عند
تحقق ما يجعله الحكا شرط ولا يمتنع عند
فقدانها ولم يلتفت الى ما ذكره الزمخشري
من احداث السائر او احداث شي في عيونهم
كما احداث في عين الحول لان مراد الزمخشري
بنفي ما هو المذهب الحق كما اشار اليه التفتازاني
في حواشيه ولان ما ذكره الزمخشري خلاف الظاهر

والقاضي في تفسير قوله سبحانه وقال
اني بري منكرا اني ادى ملا ترون اني اخاف الله
الا يرمي ما نضدا خاف ان يصيبني بكرها او
يرهلكني الخ **والسعدى** افندي هذا
الاحتمال لا اختصاص له الخ **اقول**
انت خير بان قول القاضي وقيل عطف على
قوله مقالة نفسانية فحاصل الاول ان قوله
لا غالب لكم مقالة نفسانية حاصله انه القى
في روعهم وخيل اليهم الخ وان قوله اني بري
الاية كناية عن التبري والخوف عليهم
ولا قول لفظا اصلا وحاصل الثاني ان مثل
بصورة براقة فالتكلم بصورة سراقه حقيقة
ابليس والقول لفظي لا نفسي فكيف
يتشبه على الاول ولا قول في اصلا ولا يجوز
ان يلقي اليهم ذلك بطريق الوسوسة ايضا
اذ خوفهم من الملايكة نصح بالمعجزة فكيف
يقهرهم ذلك وكذا تذكرهم بالوقت الموعود
بملاك

بملاكه وان الوقت هو الوقت الموعود فان
ذلك مما يوجب رشادهم وليس ذلك
من شان ابليس بخلاف ما اذا سمعوا من
سراقه صورة قوله اني اخاف الله فانهم
يفهمون منه خوفه على نفسه وان كان مقصود
ابليس منه حقيقة ما ذكر **والسعدى** لقاضي
في تفسير قوله سبحانه ذلك بما قدمت ايديكم
وان الله ليس بظلام للعبيد ما نص
عطف عليه الى قوله اذ لو كان لا يمكن الخ
والسعدى فندي لا يوافق مذهب
اهل السنة الى قوله يخالف لما سلفه
في اواخر سورة آل عمران الخ **اقول** تحقيق المقام
انه لا ريب ان الباقي بما قدمت سببته وان الطاهر
عطف قوله سبحانه وان الله ليس بظلام للعبيد
على مدخولها فيكون داخل في السببه وان
القول بان خبر مبتدأ محذوف كما قاله ابو
لستعود مع ما فيه من الحذف خلاف الظاهر

فلذا ثبت القاضي القول بالسببية في المعطوف
ايضا ووجهه في اية ال عمران بان نفى الظلم
مستلزم للعدل المقتضي لاثبات المحسن
ومعاقبة المسي ومراعاة ان نفى الظلم كناية
عن المجازاة لما انه يستلزم العدل المقتضي للمجازاة
المستحق بما يستحق وانت تعلم ان الكناية بالغ
من الصريح وان المراد باللائم فيها ما هو اعم
من اللازم الذي لا تفكر وما يكون من توابعه
وهو ادفع وان انفك عند كثرة الرماد لكون
الرجل مضيا فاو نور الضحى لكون المراه مخدرة
وجوز واكون اللازم اخفض كالمضاحك بالفعل
للاشيان حسبما حققه العلامة المتفاني
وغیره ولا يرتاب في ان مجازاة المستحق بما يستحقه
من مقتضيات العدل ومستتبعان اذا لاقتنا
لغة الطلب يقال اقتضى حقنا اذا طلبه وليس
فيه معنى للزوم بمعنى عدم الانفكاك ليرد
عليه ان ترك التعذيب في مستحقه ليس

ظلم

ظلموا واغاد ذلك مذهب الاعتزال كما اشار اليه
الزمخشري ولا ريب ان العادل يطلب مجازاة
المسيء واما انها لا زم له لا تنفك عنه
وكلا والحاصل ان في الآية كناية على مذهب
اهل السنة والاعتزال ما على مذهب اهل السنة
فلاون المجازاة من توابع العدل ومقتضيات
حكما اشار اليه القاضي بلفظ المقتضى هنا
دون المستلزم كما في نفى الظلم المستلزم للعدل
وذلك كاف في الكناية كما بينا واما على قاعدة
الاعتزال فلاون المجازاة لا زمه لا تنفك لما ان ترك
تعذيب المستحق ظلم مناف للعدل عندهم
فليس ما اورد به القاضي في سورة الانفال على
الزمخشري واردا على القاضي ليجتج عليه بنقض
كلامه كما فعل ابو السعود فكل واحد هو موافق
وقد قررنا ان معنى اللازم في الكناية بعد
القبيلين فتاخصر ان العذاب المشار اليه
بذلك سببه مجموع الامر من ما قدمت ايدهم

وكون الله تعالى مجازيا اذ لو لا كون الله تعالى
مجازا بالتخلف العذاب عما قدمت ايديهم
والله سبحانه له ادى وجهه في الانتقال
بوجه اخر وهو ان سببته مقيدة بالانضمام
اليه الخ وبيانه ان من السبب ما هو سبب
في وجود الشئ في الجملة ومنه ما هو كالعلة
التامة التي يدور عليه الشئ وجودا وعد
ما ويا السببية تاتي لكل منهما نقول وجونا
باياتنا وجودنا بخلق الله تعالى ولا ريب
ان هذه السببية اعني سببته ما قدمت
ايدي الكفار لتعذبهم من الثاني اذ جعل الله
كفر من مات على الكفر وجبا للتعذيب قطعا
واحتمال العفو هنا منقطع اذ كل من الكتاب
والسنن اطلق بان لا عفو عن الكفار قطعا
حتى منع بعضهم حتى منع بعضهم جوار
عقلا كما بين في الكلام فدار المسبب على
السبب المذكور وجودا واماد ورائه عليه

عدما

عدما فبانضمام مقيدة هو ان الله لا يعذب احدا
بغير ذنب اي لا يقع منه سبحانه ذلك وان كان
جائزا وهذا معنى قوله سبحانه وان الله ليس
بظلام للعبيد كما صرح به العلامة ابو السعدي
ايضا ولو لا هذا القيد لا يمكن ان يعذبهم من
غير ذنب وان يكون بعضهم عذبهم بسبب
ما قدمت ايديهم وبعضهم لا بسببه فلا يكون
سببية حينئذ بمنزلة العلة التامة الطرية
التي يدور عليها المسبب وجودا وعدما
فقد اشار الى وجوده عند وجوده بقوله
سبحانه ذلك بما قدمت ايديهم والى عدمه
عند عدمه بقوله سبحانه وان الله ليس
بظلام للعبيد على ان مقام اقامة الحق عليهم
وتحسينهم على ما قدمت ايديهم يناري بانه
العله التامة وان العذاب لا يوجد بدونه
فتبين ان مراد القاضى بقوله للدلالة على
ان سببته مقيدة الخ ان سببته تامة بمنزلة

العلم التي يدور عليها الحكم وجودا وعدمها بما
ينطق به الكتاب في مواضع عديدة فلا يرد عليه
ما أورده المرجو من أبو السعود من ان امكان
تعذيبه لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي
في كون تعذيبه هو لاء الكفر بسبب دنوبهم
حتى يحتاج الى اعتبار عدمه اذ قد عرفنا ان المراد
السببية التي يدور عليها المسبب وجودا ^{عليها}
كما دللت عليه النصوص وان المقام ينادي على
ذلك ولا ريب ان وقوع التعذيب بغير ذنب
ينافيها حتما واما ما يقال من انه يشعر بان
لو عذب بغير ذنب لكان ظالما وهو خلاف
المذهب فقد كفانا العلامة من أبو السعود ^{تريه}
والله سبحانه الهادي **والقاضي**
في تفسير قوله سبحانه ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيرها واما بانهم
ما نصدهم بيد لو اصابهم من الحال الى حال سوء
والسعدى فتدى ولا ادري ما الحاجة

الى

الى صيغة افعل فان صلة الرحم الخ **اقول**
لا يخفى ان قول القاضي في صلة الرحم الخ
ليس ببياننا لما لهم والا كان حق التعيين
البيان نيرة المراد من حالهم ما كانوا عليه
من عبادة الاصنام ومقارنا الصلة بالرحم
وما عطف عليها فكلية في بمعنى مع كقول
تعالى فخرج على قومهم في زينتهم ولا ريب ان
هذه الحال المقارنت لما ذكر سببه وما ارتكبو
من معاداة الرسول وما عطف عليها في كلام
القاضي اسوء **والقاضي** في تفسير قوله
سبحانه واخبر من دونهم لا تقامونهم الله
يعلمهم ما نصدهم لا تقرفونهم الله يعرفهم **والسعدى**
سعدى فتدى فيد انهم صرحوا الخ **اقول**
اجيب بالفرق بين لفظ المعرفة وبين لفظ
العلم المستعمل بمعنى المعرفة لان المراد يكون
بمعنى المعرفة ان متعلق بالذوات دون الشب
مع قطع النظر عن كونها مجهولة قبل التعلق

والقاضي في تفسير قوله سبحانه وان
جنحوا للسلم فاجنح لها ما نمصر وقائيت الفقيه
للحمار على نقيضها **والسعدى** افتدى **لاظهر**
نقيضه اقول **لاظهر** موافق للنظم الكريم
سورة التوب **والسعدى** افتدى
عند قول القاضي فضمنت اليها ما نصه
فيرايدل اقول **حاصل** كلام القاضي
كما بينه العلامة التفتازاني في حواشي
الكشاف انه عليه الصلاة والسلام كان يبين
موضع الآية والسورة ولم يبين موضعها
وكانت قضيها تشابه قصه الانتقال بالوجه
المذكور فلم يعلم ان هذه كالايات من الانتقال
لتضم اليها كالاية بالآية او سورة مستقلة فلا
تضم اليها بل يفصل بينهما بالتسمية فلما
لم يعلم ذلك ضمننت اليها المناسبة ولم
ولم يفصل بالتسمية فضمنها اليها بعد
الفصل بالتسمية من مروع عدم العلم بكونها

سورة مستقلة اذ لو لم ذلك بان بين اثباتها
سورة مستقلة لم يصح الضم وتعين الفصل
بالتشمية على ما هو المعهود بين السور
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ابراه
من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين
ما نصه وانما علقته البراه من الله ورسوله
والمعاهدة بالمسلمين للدلالة على انه الح **والسعدى**
افتدى فيه بحث اذ لم يعلم اقول **عبارة**
القاضي ما خوبه مما في الكشاف
وهي فان قلت لم علقته البراه بالله ورسوله
والمعاهدة بالمسلمين قلت قران الله في
معاهدة المشركين او لا فاتفق المسلمون
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم
فلما نقصوا العهد اوجب الله البنذ اليهم
اليهم فخطب المسلمون بما تجدد من ذلك
فقتلهم اعموا ان الله ورسوله قد بريا
مما عاهدتم به المشركين وحاصل الجواب

كما في الكشاف ان عاهدتم اخيار عن سيا تو صدم
من الرسول والجماعة فنسب الى الكل كما هو
الواقع والثاني اخيار عن حادث فكيف ينسب
اليهم ولم يجد ثوبه بعد بل انما يستدل الى من
احد ثرائه فاشار القاضي الى وجه تعليق
البراه بالله ورسوله بقوله برئانها وشار
بقوله فانهما الى تقليل الوجوب اي يجب
عليهم بند ما عاهدوا لان الله ورسوله
برئانها فهو اعلام بوجوب البند وعلام
بصدور البراه منها وشار الى اختصاص
تعلق المعاهدة بالمسلمين بقوله وان كانت
صادرة باذن الله يريد ان الفعل انما يضاف
حقيقته الى من قام به لا الى من اذن فيه فلذا
استندت المعاهدة اليهم لانهم المتصفون
بما يبرها باتفاق الرسول فقذا قال القاضي
ما في الكشاف وزيادة واما ما ذكره المحقق
من جعل الواو حاله فتحلاف الظاهر جدا

لظهور

الظهور ان مراده علق البراه بهما وعلقت
المعاهدة بالمسلمين وما ذكره من البيان
مفيد للوجوه في كل منهما وليس مراده انه
علقت البراه بهما في حال كون المعاهدة
بالمسلمين **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه وان نكثوا ايمانهم من بعد
عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا اي الكفر
ما نصه والتصرح باليا لحزن **قال** سعدى
افتدى كيف يكون لحنا **قوله** القاضي
تابع ما في الكشاف وقد اعترض عليه بما
ذكره والترقياس نحوي كما في المفصل واجيب
بان الحزن عند القراء كان له يثبت عند
القراءة بذلك **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه انهم لا ايمان لهم ما نصه
وقرأ ابن عامر لا ايمان بمعنى لا امان او لا اسلام
قال سعدى افتدى قيل الخ **قوله**
اجيب بان يكون تعليلا لما ذكره من مضمون

الشرط كان قبل ان نكتشف او طعنوا وهو الظاهر
من حالهم لانهم لا اسلام لهم حتى يرتدعوا
والسعدى اقتدى عند قول القاضى
على الاخبار عن قوم معينين ما نصه كيف
ملا عمترا فقول **هذا** الايراد ظاهر اللهم
الا ان يراد الا نترها عن ايذا المسلمين بالطعن
في الدين **والقاضي** في تفسير قوله سبحانه
ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم الا يريد ما نصه نفى العلم وارا
نفى المعلوم الخ **والسعدى** اقتدى فعلى
هذا يحتمل الخ **اقول** هذا هو الوجه لان
لان المقصود انكم لا تتركون ما لم يوجد
للمجاهد وعدم اتخاذ الولي ليجد فهذا هو ما يؤول
البر المعنى كما ذكره العلامة التفتازانى وبيانه
ان حاصل الاية التوبيخ على هذا الحسين
وان مظهرهم غير واقع لانهم لا يدان يعلم الله
الذين جاهدوا ولم يتخذوا وليا فماتوا

العلوم

الكلام من الامكار منصب على الحال الذي هو قد
اعتنى قوله ولما يعلم الله وكان انكار النفي العلم
مبا لغته في بثوت المعلوم لان انكار نفي العلم
اثبات له **فيمتثل** في الوقوع بالطريق
البرهاني فكان في اثبات الوقوع على هذا الوجه
مبا لغته لان العلم كالبرهان على وجود المعلوم
لان تعلق العلم بالوقوع مستلزم للوقوع اي
يلزمه الوقوع فالمستلزم بصيغة اسم الفاعل
كما هو المعروف في عباراتهم لا اسم مفعول كما هو على
الوجه الاخير الذي ذكره المحشى وغيره من
المحشى لان المستلزم اسم مفعول غير معروف
لا يناسب المقصود اذا المقصود اثبات تعلق
العلم ليكون كالبرهان على بثوت المعلوم
اذ حاصل انكار نفي العلم ان العلم ثابت فالوقوع
محقق اي ليس كما تظنون بل لا بد ان يعلم
الله فهو واقع لا محالة والحاصل ان المراد ان
العلم مستلزم للوقوع فهو كالبرهان عليه

لا العكس ليكون المسبب من اسم مفعول وان
كان التلازم من الجانبين **والقاضي في**
تفسير قوله سبحانه والله خير مما تعلمون
ما نصرت يعلم عنكم كماله **والسعدى**
افتدى من اين يستفاد **اقول** لا يخفى ان
المقام لذكر الخلف كما في السياق والتجديد يقتضي
الاحاطة بخفيات الامور وما في الصدور
ومن المجاهدين من يجاهد وبها وسيمفركا
لمتافقين فتاسب ان يذكر العلم بالاعتراض
وان الله سبحانه عليها فيحتمل في الخوض
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ويوم
حين ما نصرت ويجوز ان يقدر في ايام
موطن **والسعدى** افتدى الظاهر
ان سهوا **اقول** هو في الشيخ التمراني
بكلمة **والقاضي في تفسير قوله**
ثم وليتم مدبرين ما نصرت الكفار ظهوركم
والسعدى افتدى لا حاجة الى تقدير

المفعولين

٢٩
المفعولين **اقول** لا يخفى ان فيما قال القاضي
تذكير لهم بما نهوا عنه في اية الانتقال اعني قوله
سبحانه اذ القيت الذين كفروا رجفا لا تولوهم
الا ديار حتى قال القاضي ثم على احد الوجوه
ان فيه استعارة بما يكون منهم يوم حين
والتولي فيها متعد الى مفعولين كونه حو
مقام الامتثال عليهم بانزال السكينه
والجنود يقتضي فطاعة ما صدر منهم من
توليه الاعداء الكافرين ظهورهم فمما قاله
القاضي اوفق باية الانتقال وانسب بالمقام
لزيادة تقبيح حالهم ثم التعقيب بالتأييد
واين هذا مما واله المحشى از حاصله ثم لا يرتفع
مدبرين **والسعدى** القاضي في تفسير قوله
سبحانه وان خفتم عيلة الابرار نصرت
وقري عيلة الخ **والسعدى** افتدى
فيه نوع الغاز الخ **اقول** لا الغاز فيه وهو
كما قال نوع صاحب الكشاف وقري

عائلة بمعنى المصدر او حالا **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه وقالت اليهود عزير ابن
الله الاير ما نصدا وان الابن وصف الى قوله
وانكار الخير المقدر **قال** سعدى افندي
كيف ينكر الخ **اقول** كلام القاضي مبني على
ما نقل عن الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز
ان الاسم اذا وصف صفة ثم اخبر عنه فمن كذبه
انصرف تكذيبه الى الخير وصار ذلك الوصف
مسما انتهي فتراده انرا اذا قدر الخير معبودا
او صاحبا كان المعنى على انكار الخير وتسليم
الوصف وهنا لا يجوز ذلك اذا الوصف و
الخبر منكر في الاول والوصف ايضا منكر في الثاني
لا يجوز تسليمه **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه وقالت النصارى المسيح ابن الله
الاية ما نصدا استحالة لان يكون الى قوله
من لم يكن الها **قال** سعدى افندي لا يدل
على كونه ابنا **اقول** اجيب بانرا قال ذلك

مع ان مدى باهم البينة على ان ابن الله لا يكون الها
لان اتحاد في الماهية **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه وما امر والاليعبد والايها نصه
ليطيعوا **قال** سعدى افندي فيه يحث
لوا ببق الخ **اقول** اجيب بانرا غا فسر بالاطاعة
ليقابل ما تقدم ويكون ردة الران اتحادهم
الارباب بالاطاعة لا بالعبادة **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ويأتى الله الان
يتم نوره ما نصدا لا يرضى **قال** سعدى افندي
الظاهر لا يريد **اقول** اجيب بان الا بابلز مدنى
الرضا لا تنفى الارادة لان الارادة تجامع الابا
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه والذين
يكنزون الذهب والفضة الاير ما نصدا وان يراد
المسلمون الخ **قال** سعدى افندي لعل الاولى
للخ **اقول** قال العلامة التفتازانى ان في كلام
الزمخشري اشارة الى مرادة الجنس والعموم
وارهد المسلمون واقرنوا باليهود والنصارى

تغليظا عليهم ويدخل فيها الاحبار والرهبان
 بطريق الاولى **قال** القاضي في تفسير قوله
 سبحانه فانزل الله سكتة عليه ما نصه
 على النبي او على صاحبه وهو الاظهر **قال**
 سعدى اقتدى بل الاولى المح اقوال **قال** نبي
 عليه الصلاة والسلام صاحب رضى الله تعالى
 عنه عن الحزن وقوله ان الله معنا دليلا على
 امره وثوقه بربه جل شاناه وان كان رجلا
 يخلو عن شايبة خوف بمقتضى الجملة الشبهة
 موسى عليه السلام خيفة بعد تخافا في
 معكما فالحق بانزال الامن صاحبه فالأظهر
 قال القاضي والغالب ترتيب الوقوع على هذا
 والذكرى خلاف الظاهر وقصر يوم حنين
 ظاهرة في الرفع والعلامة التفتنا في
 ومنهم من يجعله ليعني ضمير عليه لصاحبه
 لان الذي خاف وحزن ثم انه لا يتناقض في كون
 ضمير وايدى للرسول لان عطف على فقد نوره

اسد على قوله فانزل **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه ولكن كن
 الله انبعاثهم ما نصه استدراك عن مفهوم قوله **قال** سعد
 اقتدى والظاهر ان لكن الخ اقول انت تعلم ان لا حاجة الى
 دعوى زيادة لكن ولم يذكر احد ان لكن قسب عن معنا
 وترد نجرة التاكيد قالوا جبرها فمره المقسرون من ان
 ارادة الخروج يستلزم رتقى الخروج وكراهة الله انبعاثهم
 يستلزم تثبطهم فكان المعنى لم يخرجوا ولكن تثبطوا
 عن الخروج او الاتفاق في المعنى بين طرفي لكن لا يمنع ورودها
 كما تقول ما احسن الى زيد لكن اشاء والحاصل توسطت لكن
 بين كلامين متغايرين بغيرا واثباتا بينهما نوع تقابل على ما هو
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فليضحكوا قليلا ولا يب
 ما نصه ويجوز ان يراد بالقلة العدم **قال** سعدى
 اقتدى فيدرج في قوله لا يخفى انه قد يعبر بالعدم عن العدم
 وبالكثرة عن الابد ويتعين ذلك اذا حمل على حاله في الآخرة
 كما هو لا نسب قوله تعالى كما كانوا يكسبون ولا فرج لهم في الآخرة
 وغيرهم فبراديم لكن الاظهر هو الوجه الاول فلذا قدم القاضي
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا تبطل على احد منهم

مات ايدا ما نصه ولذلك رتب النبي على قوله مات ايدا
قال سعدى افتدى ولعل الاظهر اقول لا ريب في هذا هو
المتبادر لكن مطمح نظر القاضى ان المتخالفين المذكورين
ذوات معينون كما صرح به فلو جعل الابد قيد للنبي
كان المعنى لا تصل ايدا على احد مات منهم فيتناول
بظاهرة من تاب منهم ومات على الايمان واذا كان متنا
ولا له لا ينتظم التعليل بقوله سبحانه وما تلوهم
فاسقون اذ ظاهرا للنبي عام والتعليل خاص بخلاف
ما اذا كان قيد الموت اذ يكون المعنى لا تصل على احد
منهم مات على الكفر لانهم مات على الكفر فلا يصل عليه في
جعل من مات على الكفر ميتا لا بد معنى معتبرا اذ جئ في الدنيا
لاجل التعذيب كما نزل في **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه فاعزوا
عظم انهم حرس ما نصه لا ينفع فيهم التوبخ في الدنيا والاخرة
وال سعدى افتدى فكيف فينبئكم بما كنتم تعملون
بالتوبيخ اقول ان هذا السؤال غير واه
اذ حاصل كلام القاضى انهم نهوا عن غيبتهم
لان المقصود منه الاثام وهو لا يقوم

ارجاس

ارجاس ومحكوم عليهم بان ما واهم جمعهم فتونجيبكم
لا ينفعهم في شان ديناهم ولا في شان اخرتهم فالجاءوا
متعاقبين ينفع ولا ينافي هذا صدور التوبخ لهم من الله تعالى
في الاخرة لتقريرهم وتعذيبهم العذاب الروحاني ايضا
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وفراهل المدينة مردوا
على النفاق لا تعلمهم الا يبر ما نصه لا تقريرهم بايمانهم الخ
قال سعدى افتد المناسب لقوله الخ اقول مراد القاضى ان
كان يعلم ان ثمة منافقين لكن لا يعلم المنافقين اشخاصهم
لفرط توقيرهم في تحاشي مواقع الهم جمع كمال فطنته صدق قوله
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والذين اتخذوا مسجدا
اضرابا وكفرا ما نصه وتقويتا للكفر الخ **قال** سعدى افتدى
الكفر يصح ان يكون علما الخ اقول لا يخفى انهم لم يبنوا المسجد
لاجل انهم كفروا بل محض الكفر بل بنوه لتقوية النفاق
كما في الكشاف وهو المراد بقوله تقوية للكفر الذي
يضمرونه لان بنا المسجد واطلب ان يصلى فيه النبي
من شعار الاسلام مع ابطانهم الكفر فقد اعلوا
طبقات النفاق فلما فسره القاضى بما ذكره **قال**

القاضي في تفسير قوله سبحانه لقد تاب الله على النبي
 والمهاجرين والانصار الاية ما نصده وقيل هو بيعت على التوبة
 اذا ما من احد الا وهو محتاج الى التوبة فادعاه فذلك لا يخفى
 عليك الى قوله محل كلام اقول لا يخفى ان مبنى الاول على
 حقيقة التوبة من غير عليه الصلاة والسلام بسبب اذنه
 للمنافقين كما بينى عنه عفا الله عنك ومبنى الثاني
 على ان المراد بها البرية من علقها الذنوب اما في
 حقها عليه الصلاة والسلام فاعدم اثبات التوبة اساسا
 واما في حقهم فبالمحو بعد الاثبات فمرى مجاز عن التوبة
 ولا توبة على الحقيقة ومبنى الثالث على ان المراد
 مجرى حصول التوبة منهم وانصافهم بها عن صفة
 ذنب من الاذن للمنافقين او غيره وحاصله ان
 النبي المعصوم الذي هو افضل الخلايق وهو اهل الذين هم
 افضلهم بعد انصفوا بالتوبة فيجب على كل احد ان يرغب
 فيها بالطريق الاولى وكفى بها فضيلة لها فهو كثر بل الفعل
 من غير اللازم ولا يتمشى هذا على شي من الوجهين اما على الثاني
 فظاهر ان توبة عليه السلام تدين الله لهم واما على الاول فلا يحسن

ان يقال

ان يقال تاب النبي من اذنه للمنافقين وتاب الباقيون
 من ذنوبهم فليعرب غيرهم في التوبة بل الحسن في ان
 يقال هذا النبي الذي لا ذنب له وهو الذي هم اشرف
 الناس بعده انصفوا بالتوبة فيجب على كل احد ان
 يرغب فيها وذلك لاستقرة به

وم سورة يونس

القاضي في تفسير قوله سبحانه ولو يجعل الله
 للناس الشراستجاء لهم بالخير مانصه وضع موضع تعجيله
 لهم بالخير استعارة بصرية اجابته لهم في الخير **فان**
 سعدى اقرب قوله تعجيلة للخير ولو طرح قوله تعجيلة للخير
 من البيت لعم الكلام بل كان اولى الخ **اقول** لا يصح
 طرحه اذا استعجلهم منصوب يعجل ظاهر اعلى انه مصدر
 تشبيهى فهو مشبه به والمثبه في الحقيقة مصدر استعجلوه
 وكذا مصدر يعجل مشبه والمثبه به في الحقيقة هي
 تعجيلة غاية الامر ان اقيم استعجلهم مقامه لما افاده القا
 قد مره وليس المعنى على مطلق التعجيل بدون ملاحظة
 التشبيه اذ المعنى ان تعالى لا يعجل الشر تعجيلة الخير ولو

كان كذا لا هلكهم في الحال لا انه لا يجعل الشر مطلقا وهو
نظير ابتكم من الارض نباتا وان لم يكن تشريها حيث
كان التقدير بابتكم ابا تافيتم نباتا فاقم مقام ابا تافيتم
للمزية المشهورة واما ما قيل من ان تعلق حين يجعل يدل
على تقييده بما قيد به استعملوه حتى يكون المراد به ايضا
تجمله بالخير فمنوع فان قولك اكرمتم زيدا حين اكرمتم
عمر اكرام بكر لا يدل على ان الوامك كذلك فانصف

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه بل كذبوا به لم يحيطوا
بعلمه ولما ياتهم تاويله ولم يقفوا بعد على تاويله **قال**
سعدى افندى قوله ولم يقفوا بعد في وضع لم موضع لما
نظر الخ **اقول** لم يضعها موضعها بل وضع لم
يقفوا بعد موضع ولما ياتهم تاويله وهذا كما تقول
في معنى متوقع حصوله لم يحصل بعد فاتحد المفسر
والمفسر وكفى بالدوق

وقال في تفسير هذه الآية ايضا ومعنى التوقع

في لما انه قد ظهر لهم بالآخرة اعجازه لما كرم عليهم التحدى
فرازوا قواهم في معارضة فتضالت دونها اولها
شاهدوا وقوع ما اخبر به طبقا لاجبار مرارا
فلم يقلعوا عن التكذيب **قال** سعدى افندى
قوله فلم يقلعوا عدم الاقلاع مستفاد من استمرار
الذم لان كلمة التوقع في الكلام تتسامع ومع ذلك
فيه بحث **الاقول** اما التسامع فلم اذا استمر
التكذيب ليس مفاد لما كما صرح به العلامة المتقاربان
وكذا استمراره لما الى زمن الاجبار كما في المغف وغيره
لكن كلام القاضي قدس سره لا ينبغي ان يكون مراده
ان التأويل قد ظهر لهم قبله لينقطع النبي بل ان ما في
لما من معنى المتوقع يدل على ان التأويل قد اتاهم
بالآخرة بعد ورود الآية لما ان لما تدل على ان منفيها
متوقع للحصول والوقوع بعد ذلك وهذا كما قال ابن
هشام في المعنى من ان معنى لما متوقع ثبوته وان
معنى بل لما يذوقوا عذاب انهم لم يذوقوه الى الآن
وان ذوقهم لم يتوقع قال الزمخشري في قوله سبحانه

ولما يدخل الايمان في قلوبكم ما في لما من معنى التوقع
دال على ان هؤلاء قد امنوا فيما بعد انتهى و مراد بالخبر
انهم سبقوا من قبل لا انهم امنوا قبل زمن هذا الاخبار
واما استمرار التكذيب فلا دخل فيه للآبل يستفاد من قوله
سجانه ومنهم من يؤمن به الاية نعم ما اعترض به هذا
الفاضل ربما يورد على ما فهمه صاحب الكشف الكشاف
من ان قوله سجانه ام يقولون افتراه صريح في الافتراء
بعد العلم بالاعجاز وان قوله سجانه بل كذبوا الاية صريح
في التكذيب قبله وانهم جامعون للرديلين وان قوله
سجانه ولما ياتهم تاويله يدل على ان امتداد هذا
التكذيب الى جي التاويل المتطير بالنسبة الى تكذيبهم
قبله لا بالنسبة الى زمن الاخبار فان التاويل واقع
ايضا الى اخر ما قاله اذ ربما يقال عليه ان مني لما استمر
الشيء الى زمن الاخبار فكيف يصح قوله لا بالنسبة الى زمن
الاخبار على انه يرد على صاحب الكشف ان دعوى ان ام
يقولون صريح في الافتراء بعد العلم بالاعجاز مسوقة
اذ هي واردة قبل التحدي والامور في ضمن الكلام لا يدل

على انه قد معنى وانقضى فانظر منصفنا

قال القاضى في تفسير قوله سجانه ومنهم من
يستمعون اليك افانت تسع العم الاية وفيه تنبيه على
ان حقيقة استماع الكلام فهم المعنى المقصود منه **ما**
سعى افدى قوله وفيه تنبيه فيه بحث بل ذلك حقيقة
المسمع الخ **اقول** الظاهر ان مراد القاضى
قدس سره ان انضمام عدم العقل الى الصمم للتبيه على
ان مناط الانكار عدم العقل والفهم لا الصمم حيث
هو ولا ريب انه تشبيل الحاهم بحال من هذا شأنه في
عدم العقل فكان استماعهم مع عدم الفهم كاستماع
لان حقيقة الاستماع وثمرته الفهم لانه عبارة عن
الاصغاء لاجل الفهم وان لم يحصل الفهم ولذا لا يوصف
به البهائم فكان اثبات الاستماع لهم في قوله سجانه
يستمعون ونفيه عنهم في ضمن التشبيه على حذو قوله
سجانه ولقد علموا الى قوله سجانه لو كانوا يعلمون
فهو نفي للشيء نفي ثمرته ولا يلزم من اثبات الاستماع

ثبوت الغم الا ترى الى قوله سبحانه ومنهم من يستمع اليك
وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه الآية لان يقال
استمع اليه اذا اصغى والاصغى قد يكون مع عدم الغم
وان كان لقصد الغم كما تبني عنه الصيغة من التقصد
للسمع كما في قوله فاستمعوا له وانصتوا وليس حقيقة السماع
كذلك وانما عبر هنا بالحقيقة وفي جانب البصريات
المقصود منه الاعتبار الخ للايماء الى ان قصد الغم
ما خوذ في حقيقة الاستماع فكان نفس الغم حقيقة
ولا كذلك الاعتبار في البصر بل هو المقصود منه والله
الموفق

قاضي في تفسير قوله سبحانه ويوم نحشرهم
كان لم يلبثوا الا ساعة من نهار يتعارفون بينهم
وهو حال اخر مقدم او بيان لقوله كان لم يلبثوا
الخ **سعدى** افندى وانت خير بانه انما يتأتى
اذا قصرت المدة حقيقة الخ **اقول** انت خير
بان الكلام لا ينتظم كمال الانتظام الا ان يكون مبناه
بيان كمال قدرته سبحانه مع الراد عليهم في استبعادهم

الحشر

الحشر ويكون المعنى ويوم نحشرهم مشربين في عدم
تغير اشكالهم الظاهرة وادراكاتهم الباطنة من لم
يلبث في قبره الا لحظة يسيرة ويكون مع قوله سبحانه
يتعارفون بيان الوجه الشبه اي يتعارفون كما لم
يتعارفوا الا لحظة يسيرة واما ما بنى عليه القاضي
والزحشرى كلاهما من استقصاءهم مدة لبثهم لشدة
الهول فلا يظهر عليه البيان ذلك الظهور وكان ما ذكرناه
هو وجه التامل والله سبحانه للهادى

قاضي في تفسير قوله سبحانه فما كانوا ليؤمنوا
بما كذبوا به من قبل بسبب تعودهم تكذيب الحق **قاضي**
سعدى افندى قوله بسبب تعودهم كانه يشير الى
ان ما مصدرية الخ **اقول** هل مراد القاضي
على ان الباسية لاهلة يؤمنوا في غاية البعد لانه
يستتبع ان تكون المصدرية اسما كما اشار اليه هذا
الحشرى و**ابو السعود** ولا يصدر مثله عن مثل القاضي
او يحتاج الى تقدير مضاف اي تكذيب ما كذبوا به

كما فهم سنان والكل تعسف وهو قد فسر آية الاعراف
اعني قوله سبحانه فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل يقول
بما كذبوا من قبل الرسل بل كانوا مستمرين على التكذيب
فجعل ما موصوله مصرحا بالضمير مع انه لا ضمير فيها غير
ذاكر ما يشعر بسببية البابل سوق كلامه على انها صلة بوقوع
فاختيار الموصوله حيث لا ضمير والمصدرية مع الضمير
في غاية البعد والذي يظهر ان مختاره هنا عين الخبا
في الاعراف وهو احد الوجهين اللذين ذكرهما في الاعراف
وتبعه ابو السعود بزيادة تفصيل ولم يعده القاضي
هنا بعينه اعتمادا على ما سبق بل مقصوده بيان
فايدة جديدة هي بيان النكته في قوله سبحانه بما كذبوا
به من قبل مع انه معلوم اذ لم يزلوا مكذبين بعد الرسل
فقبلهم بالطريق الاولى وحاصله ان المراد بذكر تكذيبهم
بما كذبوا به من قبل الاشارة الى ان التكذيب عادة لهم
وديدنهم وهو السبب لعدم ايمانهم بعد مجي الرسل كما
اعترف به ابو السعود حيث قال ما نصه وانما ذكر ما وقع
قبلها اي قبل الدعوة بيانا لعراققتهم في الكفر والتكذيب

تمام

فما مل منصفنا بالقاضي اعلى كعبا من ان يورد عليه
ما اورد والله سبحانه الهادي

القاضي في تفسير قوله سبحانه فلو كانت
قرية امننت فهلا كانت قرية من القرى التي
اهلكناها الخ **سعد** افدى اي اشرفنا
على الهلاك الخ **افق** هذا من القاضي بناء على
انه منقطع كما قال بعد تمام بيانه ويجوز ان يكون
المعنى معنى النبي الى قوله فيكون الاستثناء متصلا الى
قوله من القرى العاصية وحاصله ان المراد من القرى
المهلكة اذا كان الاستثناء منقطعا لان قوم يونس ليسوا
من جنسها وان المراد العاصية اذا كان متصلا لان
قوم يونس كانوا منهم ولا ريب ان العاصي مستعد للهلاك
مشرف عليه هلك لعدم الايمان او لم يهلك لايمانه

القاضي في تفسير قوله سبحانه ويجعل الخ
على الذين لا يعقلون الآية العذاب اول الخذلان الخ

قال سعدى أفدى قوله الخذلان على فاعلة
 الاعتزال **اقول** لما كان التوفيق الذى هو
 مرادى اللطف حسبا نقله فى شرح المقاصد عن امام
 الحرمين ما هو ذات معنى الا ان ناسب ان يراد بالرجس
 المقابل للخذلان الذى هو منع اللطف ونحن معاشر
 اهل السنة نسد الامور كلها الى الله تعالى ايجابا ونعيا
 فاللطف والخذلان منه سبحانه لكن نقول ان الاهتدال
 والضلال بخلق الله تعالى والمعتزلة ينكرون ذلك ويقولون
 ان الخذلان تابع لضلال الكافرين وهوهم كما ذكره
 الزمخشري فى تفسير قوله سبحانه كذلك نطبع على قلوب
 المعتدين فتفسير الرجس بالخذلان لما يستدعيه حسن
 المقابلة ليس ببناء على قاعدتهم اصلا والله سبحانه
 اللطيف

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه ولكن اعبد
 الذى يتوفاكم وانما خص التوفى بالذكر للتهديد
قال سعدى أفدى قوله وانما خص التوفى
 دون اليجاد **اقول** كما يريد ان المراد

وانما

وانما خص التوفى بالذكر ولم يخص اليجاد بالذكر
 بان يذكره مكان التوفى مع انه اشرف او انما خص التوفى
 بالذكر ولم يذكر اليجاد معه فتأمل

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه ان تتخروا منها

فانا نسخر منكم كما تتخرون وقيل المراد بالسخر به الاستعجال
قال سعدى أفدى قوله وقيل الخ عطف على قوله
 استهزوا الى قوله وعلى الاول الخ **اقول** قوله

وعلى الاول توجيه وجيه غير ان ليس فى كلام القاضى
 ما يدل على المشاكلة بل عطف قيل على استهزوا وما يشعر
 بان السخرية فى الجميع على حقيقتها ولعل مراد القاضى
 ذلك لان قوله فانا نسخر المراد به هو والمؤمنون والاستقبال
 شامل لما فى الدنيا من العز والحرقة من الحرق فيجوز ان
 يقع استهزاء النبي بهم فى الآخرة لعموم قوله سبحانه فمن
 الكفار فيضكون على ان استهزاء النبي انما لا يليق فى
 مقام التبليغ كما قالوه فى قوله سبحانه قال اعود بالله
 ان اكون من الجاهلين كيف والنبي ما مور بالتهم

٧٤
بهم في نبشهم بعذاب اليم وهو قد انقطع رجاءه
منهم بقوله سبحانه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن
الاية فتأمل منصفاً

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فيبشرواها
باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب وقيل الورا ولد الولد
ولعله سمي به لانه بعد الولد وعلى هذا يكون اضافة
الى اسحاق ليس من حيث ان يعقوب ورثه بل من حيث
انه وراء ابراهيم من جهة الخ **قال** سعدى افدى
يعنى انه قال او من الورا يعقوب لم يعلم هذا الورا منسوب
الى اسحق او الى اسماعيل **قال** قوله او الى اسماعيل
لا يلايم ما ساقى منه من انها كانت عقيماً وكان لا ابراهيم
ولده واسماعيل اذ لا يصح ان يكون ولداً اسماعيل ورثها
وهي المبشرة وان كانت البشارة لها بل يكون وراء ابراهيم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا يلبثت منكم
احد الا امراتك استثنان من قوله فاسر باهلك ويدل

عليه

عليه انه قرى فاسر باهلك بقطع من الليل الا امراتك
وهذا انما يصح على تاويل الالتفات بالتخلف فانه ان
فسر بالنظر الى الورا ناقض لقراءة ابن كثير وابى عمرو
بالرفع على البدل الخ **قال** سعدى افدى قوله
ناقض ذلك الى قوله آخر وفيه بحث **قال**
قوله فيه بحث فيه ان الاستثناء واقع بعد القيد والقيد
على ما ادعاه العلامة الاستربادى وحي اما ان يكون
استثناء من القيد فيكون حاصل المعنى اسر باهلك اسر
مقيد بعدم التفات احد منهم الا امراتك فيكون حان
انه ما مورى بان يسرى بهم كائنين على حالة عدم الالتفات
الا امراتك فانك تسرى بها ملتفتة واما ان يكون
استثناء من القيد بالقيد فيكون المعنى اسر بهم في حالة
عدم الالتفات الا امراتك فانك تسرى بها ملتفتة
فالمعنى واحد واما ما فهمه المحقق فليس بشئ منهما
بل هو استثناء من مطلق ثم تقييد بعد الاستثناء لا كما
قال الاستربادى واستوضح ذلك بما اذا قلنا اسر
بهؤلاء القوم راكبين الازديع فان المعنى اسر بهم في حالة

الركوب بل في حالة عدم الركوب والمعنى واحد سواء كان
 الاستثناء من القيد اعني قولنا راكبين او القيد اعني قولنا
 القوم راكبين بخلاف ما اذا قلنا اسر وهو لا القوم الا زيدا
 راكبين اذ يكون تقييدا بعد الاستثناء ولا تقييد حال
 الاستثناء وهو الذي فهمه المحقق وكلام الاسر ابادي
 لا يحتمله الا يرى الى قوله اسر يا هلك اسرا لا التقات فيه
 الخ فقيد بالقيد وجعل الاستثناء من القيد من حيث
 هو مقيد ثم قال فاستثنى على هذا ان شئت الخ فتأمل
 منقضا

قوله اسر يا هلك اسرا لا التقات فيه

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وما قوم لوط
 منكم بعيد وافراد البعيد لان المراد وما اهل اهلهم الخ
و سعدى افدى اولان التقدير بزمان بعيد
 او بمكان بعيد الا انه على الاول يلزم جعله ظرف الزمان
 خبرا عن الجثة الخ **اقول** قوله خبرا عن الجثة
 هذا التقدير مذکور في الكشاف واعترضه ابن السمين
 بما ذكرهنا ويرد عليه ايضا الاخبار بالمكان عن
 ذواتهم والنفسى اعلى كعبا من ان يرد عليه مثل

ذلك

ذلك والباعلى ما قاله بمعنى في كما صرح به ابو السعود
 لازايمة فلا ورود
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه سوف تعلمون
 من ياتي به عذاب يخزيه ومن هو كاذب عطف على
 من ياتي به لانه قسم له كقوله ستعلم الكاذب هـ
 والصادق بل لانهم لما اوعده وكذبه قال سوف تعلمون
 الخ **و** سعدى افدى قال صاحب الانتصاف
 الخ **اقول** حاصل كلامه ان مراد القاضي
 ان قوله سبحانه سوف تعلمون الخ جواب عن ايعادهم
 وتكذيبهم اياه رد اعليهم بما حاصله ايهم الكاذبون
 فيحقيق بهم العذاب لانه فهو متعلق بما سبق من
 قولهم انا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك
 وان حاصل كلام الانتصاف انه متعلق بقوله
 اعملوا على مكانتكم بعد قوله انا لنراك الخ وان فيه
 ذكر حال الطرفين وان الظاهر ان يذكر الكاذب
 للعذب والصادق الناجي لكن لم يذكر الاخير
 صريحا للاستغناء عنه بذكرهم ويكفي في ذلك التعريض

ورب تعريض اقوى من الصريح فيكون كل من الوصفين
لهم وذكر جاله مستغنى عنه بذكر الضد فلا حاجة الى ما
في الكشاف من ارفاق التكذيب على زعمهم وانت خير بان
ما ذكره صاحب الانتصاف في اعلا طبقات البلاغة وان
الاوفق بالآية السابقة وآية الانعام فهو فذكر الجواب
عن ايعادهم وتكذيبهم مع ذكر بذل جهدهم وبذل جهده
والخفي ان فيه زيادة ارتباط الايات اذ يكون تفرعا
على قوله انا لنراك فينا ضعيفا الى قوله اعملوا على
مكانتكم اني عامل وكلام القاصي لا ياباه فالاولى ان
يحمل عليه

القاضي في تفسير قوله سبحانه وما نؤخره الا
لاجل معدود الا لا انتها مدة معدودة متناهية
الخ **سعدى** اقضى قوله الا لا انتها اللام
للتوقيت **اقول** اللام التوقيتية اما ان تكون
بمعنى عند مثل كتبه لحسن خلون او بمعنى بعد مثل
لرلوك الشمس وصوب الروية او بمعنى مع مثل
فلما تفرقنا كافي وما لكاه **لعل** احتمل ان يثبت له معا

٧١
كما في المعنى ولا معنى للتأخير عند انتها الاجل
ولا بعد ولا معه فاللام تقيلية اي لا تؤخره الا لاجل
انتها الاجل **سعدى** القضا بذلك كما صرح به ابن عطية

القاضي في تفسير قوله سبحانه يوم ياتي لانكم
نفس يوم ياتي الجزا واليوم على ان يوم بمعنى حين
سعدى اقضى قوله على ان اليوم بمعنى
حين الى قوله كما لا يخفى على المتامل **اقول**
لان تعيين اليوم بالآتيان وتعيين الآتيان بفاعله
الذي هو الهول وتعيين الهول باليوم فقد تعيين اليوم
باليوم

القاضي في تفسير قوله سبحانه خالدين فيها
مادامت السموات والارض ما نصه ومن عرفه فانه يعرفه
بما يدل عليه الخ **سعدى** اقضى اي بالوجي
الساوي فان قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض
ليس فيه دلالة على دوام الثواب والعقاب الخ
اقول فان قوله تعالى الخ اما اورد

القاضي هذه الآية الكريمة دليلا نقليا على وجوب سموات
الآخرة وأرضها كما أورد الدليل العقلي على ذلك أيضا
اعني انه لا يثبت من مظهر ومقل وهذا عين ما في الكشاف
ولم يورد هذا دليلا على دوام السموات والأرض ليقضي على
ذلك ما فهم من ان المراد مطلق الدليل المساوي مع
قطع النظر عن خصوصية دوام الثواب والعقاب ليستد
يعا فهم الى ان هذه الآية لا تدل على تلك الخصوصية ولا
يخفى ان الظاهر المتبادر من كلام القاضي ان من عرف
ذلك فانه عرف من الدليل الدال على دوام الثواب والعقاب
من حيث انه دال عليهما ولو كان مراده مطلق الدليل
المساوي من غير دخل خصوصية دوام الثواب والعقاب
لكان الآخرة والأرض التعبير بالدليل المساوي
من غير كرم الا دخل له في ذلك على هذا التقدير فالحق
ان مراد القاضي ما هو الظاهر المتبادر من عبارة فان
من عرف وجود سموات الآخرة وأرضها ودوامها
فانه عرف من دليل الثواب والعقاب لان اول شيء
يتلقاه المكلف ويعرفه من الرسل بعد التوحيد ما اعتد

الله تعالى لعباده من دوام الثواب والعقاب في الدارين
المتلزم لدوام المظن والقل بينهما وعلى ذلك مدار بعثة
الرسول حتى لو سمع المكلف بعد ذلك دوام السموات والأرض
مجردا عن ذكر الثواب والعقاب لم يكسبه ذلك معرفة
جديده فتبين ان معرفته لدوامها انما كان من دليل دوام
الثواب والعقاب فكذلك الدوام في المشبه أعرق وأعرف من
المشبه به اعني دوام السموات والأرض وهو عكس ما يراد
من التشبيه فلا يجوز التشبيه نفعاً فان دفعه ايراد صاحب
الكشاف وتبين قصور فهم المحشي هنا وحاشا مثله من
مثله والله سبحانه أهدى

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه خالدين فيها
الا ما شارك بك ما نصه استثناء من الخلود الى قوله لان
ذلك الشرط حيث التفسير لا انفصال حقيقي **باب**
سعدى أفندى قوله لان ذلك الشرط قال صاحب الكشاف
الى قوله فلا تقابل فيها الخ **اقول** قوله لا تقابل
فيها الخ استخبر بيان المراد من ارتكاب هذا التوجيه

الصعب التوفيق بين الآية وسائر النصوص الواردة
على التأييد والرد على المعتزلة المستدلين بظاهر الآية
على تخليد العصاة بأن لا حسن في الكلام إلا منع الجمع
مطلقا كما يستدعيه الظاهر من تقابل الحكيم وعليه
يكون قوله فلا تقابل لاجتماعها في العصاة استدلالا
بما هو محل النزاع

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا تتركوا الله
ظلموا أنفسكم النار ثم لا تنصرون مانصه وثم لا استبعاد نفهم
باب سعدى أفندى فيه استبعاد إلى قوله ولا يبعد
أن يقال المضاف مقدر **أقول** — لا حاجة إلى نقد
المضاف ولا إلى هذا الاعتساف إذ مراد القاضي قدس سره
أن ثم هنا لا استبعاد بمعنى أن لما بعدها بعدا وعلوا
في المرتبة ليس لما قبلها فصوص جملة لا ينصرون أعلى البعد
رتبة من الجملة المتضمنة لنفي الأولياء وذلك لأن عدم النص
من جانب سبحانه أقوى وأكبر في المحقق من عدم الأولياء
لما قام عليه من الأولياء هو إبعاد الله إياهم بقوله فتمسك
النار فكان أعلى رتبة لما ذكر من البرهان مع أنه مستلزم

وما لكم دون الله من أولياء

لا نغرام

لا نغرام الناصر مطلقا إذ لا ناصر لمن يجزله الله فكان
جملة لا ينصرون أو كروا أقوى تحققا للبرهان المذكور
فكان نص الله إياهم في غاية البعد وهو مراد القاضي
بقوله لا استبعاد نصه إلخ إلا أنه أوجز على عادته وإلى
ما قلنا تفصيلا وأشار العلامة أبو السعود إجمالا

والله سبحانه للهادي

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه وأصبر فإن الله
لا يضيع أجر المحسنين مانصه عدل عن الضمير إلخ
باب سعدى أفندى حيث لم يقل أجرهم **أقول** —
لا بل أجر كل

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه فلو لا كان من
القرون من قبلكم أو لو أبقية ينهون مانصه من
الراي والعقل أو أولى فضل وأما سمي ببقية إلخ
باب سعدى أفندى قوله وأما سمي يعني الفضل
أقول — أنت خير بأن مراده أما سمي ما ذكر
من الراي والعقل والفضل والخير ووجهه أن
البقية لما يستبقه الرجل ولما كان يستبق ما هو

الاجود والافضل اطلقت البقية بطريق الكناية السا
سير المثل على الجيد الافضل عقلا كان او رايًا او خيرا او خيرا كان
كفا في الكشف والكشف وغيرها فالتخصيص بالفضل ترك
الاول بلا بيان وجه التسمية مع شمول البقية لكل جيد غير
جيد

باب القاض في تفسير هذه الآية ايضا ويجوز ان يكون
مصدرا كالتيقيد ويؤيده انه قرئ **لما** سعدى افدى
وجه التأييد في غاية الضعف **اقول** في غاية الضعف
اذ المناسبة بين كونهم اولى مراقبة خشية من انتقام الله
وبين كونهم اولى ابقاء على انفسهم صيانة من يخط الله تعالى
في الغاية فلا ضعف في التأييد فضلا عن الغاية

باب القاض في تفسير قوله سبحانه ولو شاربك لحمل الناس
امته واحدة مانصة اي مسلمين كلهم **باب** سعدى افدى
ليس فيه ما يدل على عموم الناس **اقول** لا بل
الجمع المحلى باللام آية العموم والمعنى عليه لظهور ان المراد
لو شاربك كل مسلمين نعم لخصوص في آية كان الناس

امته واحدة كما يعرب عنه لفظ كان اي كان جميع الناس
قبل الوصل امته واحدة وهم ما بين ادم ونوح او ادريس
او بعد الطوفان لاجميع الناس من لدن آدم الى الآخر كما في
هذه الآية

باب القاض في تفسير قوله سبحانه ولايزالون مختلفين
مانصة بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل لا تكاد تجد
اثنتين يتفقان مطلقا **باب** سعدى افدى فعلى هذا
يكون الاستثنا منقطعاً الى قوله وليت شعري ما الداعي
الى ذلك فانه لا مانع من حمل ولايزالون مختلفين على
الاختلاف في اصول الدين **اقول** ان اراد
بالاختلاف في اصول الدين ان بعضا منهم امن بجميعها
وبعضا لم يؤمن بالجميع حتى يكون معنى الآية الكريمة
ولايزالون مختلفين بعضهم مومنون بجميع اصول الدين
وهم المسلمون والبعض ليس كذلك بقربنة قوله كما
ولو شاربك لحمل الناس امته واحدة اي مسلمين لكن
لم يشأ جعل البعض مسلمين والبعض كافرين لم
يظهر للاستثنا المتصل كبير معنى اذا حاصله انهم لايزالون

مختلفين منهم الموصون بجميع اصول الدين ومنهم
من ليس كذلك الا من رحم ربك وهم الموصون بجميع
اصول الدين على انه ليس فيه كثير زيادة من حيث المعنى
على قوله ولو شاربك لجعل الناس امة واحدة او حاصله
انه لم يجعل الكل مسلمين بل جعلهم مختلفين ولذلك
حل بعض المفسرين الاستئثار على الانقطاع كانه قيل
لكن من رحم ربك لهم العوز العظيم او ما شاكل ذلك
وان اراد بالاختلاف فيها ان بعضهم يؤمن ببعضها
وبعضهم لا يؤمن بذلك البعض سواء كفر بغيره
او لاحتى يكون المعنى ولا يزالون مختلفين في الاصول
غير متفقين على الايمان بها الا من رحم ربك وهم
المسلمون المتفقون على الايمان بها كما اشار اليه
النفى في قوله سبحانه ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم الييات فله وجه
الا ان الاوجه ان يحمل الاختلاف على ما يعم الاختلاف
في الاصول وفي الفروع لانه الانسب بعموم الناس
وما هم عليه في الاختلاف في الجميع كما ينبغي عنه تنزيل

قوله

قوله سبحانه مختلفين منزلة اللازم من غير ذكر ما فيه
الاختلاف ويشير اليه قوله سبحانه ولذلك خلقهم فان
حكمة الاختلاف مجازاة كل بما يستحقه سواء كان من
جهة الاصول او من جهة الفروع ويكون المعنى ان
الناس لا يزالون مختلفين في اصول الدين وفروعه
لا اتفاق لهم على الاصول ولا على الفروع الا من رحم
ربك فانهم ليسوا كذلك لانهم اتفقوا على المعجزة التي
هي اصول الدين وهذا كما تقول ان هؤلاء الجماعة
مختلفون مطلقا ليس لهم اتفاق على ما يتفقهم اصلا
الا الطائفة الفلانية منهم فانهم اتفقوا على ما هو
الا هم والحاصل ان الاستئثار المتصل كايئات على
تخصيص الاختلاف بالاختلاف في الاصول يتناقض
على تعميمه للاصول والفروع وهو الاوجه لما قرئنا
ولعله مراد القاضى قدس سره فليتب بروايت مطم
نظر والله سبحانه العاوى

وم سورة يوسف

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قال يا بني

لا تقتصر رويك على حقوقك الاية مانعه انطباع
الصورة المخدرة من افق الخيلة الخ **ماد** سعد
افندي ما ذكره مبني على الاصول الفلسفية الخ **اقى**
انت خير بان ما قاله المتكلمون غير صحيح بظاهره
كيف وقد ثبت بالاحاديث الصحيحة انها جزء
سته واربعين جزءا من النبوة وكان عليه الصلاة والسلام
يعمل بها قبل الوحي بل قل من لم تراثها من نفسه حتى
قال الاستاذ ابو اسحق ان ادراك النائم حق كالمقطوع
وان انكاره سفسطه وما ذكره الحش من التوجيه للصدق
بل جعل فغير كاف في مشار الخلاف بين المتكلمين والحكا
اذ لا ينكره من له مسكة عقل فضلا عن الحكماء على انه
انما يصلح توجيهها لما علل به المعتزلة من فقدان
شروط الادراك من النائم كالمقابل وانبثاق الشعاع
وتوسط الهواء ونحوه لا لما علل به اصحاب المتكلمين
من عدم جرى العادة وان النوم ضد الادراك اذ لم
يشروط تلك الشرايط حسبما بين في موضعهم ثم
لما كانت الشريعة بل الضرورة قاضية بطلان

البطلان

البطلان لم يرضه القاضي قدس سره ولا غيره من
المحققين وبما ما حققوه على ان للنفس ايضا الامعنى
بعالم الملكوت واستمداد امره وذلك ما لا ينكره الشرع
وليس ذلك عين ما قال الحكماء لانهم انما قالوا ان مدرك
النائم يرد على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي
تاخره من العقل الفعال خصوص ذلك بالعقل الفعال
بنا على اصولهم الفلسفية من اختصاص الاستمداد بالعقل
الفعال الصادر عما فوقه على الترتيب بنا على ما زعموا
من ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد المؤسس على
القول بالجبر فغدر عنه القاضي الى التعبير بالملكوت
موافقة للشرع وهذا لما اصلوه فظهر الحق وبطل
ما كانوا يعملون **ه**

ماد القاضي في تفسير قوله سبحانه وكذلك
يحييكم ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث كلام
مبتدأ خارج عن التشبيه كانه قيل وهو يعلمك
ماد سعدى افندي قوله خارج عن التشبيه
لان الظاهر ان يشبه الاجتبأ الى قوله وانت خير

بانه اذا كان الخ **اقول** لا يخفى ان الاجتهاد هو
 الاصطفا وان معنى الآية الكريمة انه تعالى يعطيك
 على اشراف الناس بامور عظم او النبوه والملك كما
 اصطفاك بهذه الرويا الداله على مثل تلك الامور
 وهو سيعلمك من تاويل الاحاديث فتطلع بذلك
 على مصداق ما قلت لك وغيره وليس اطلاقه
 على بعض تاويل الاحاديث مثل تلك الامور التي
 اصطفاها بها على اشراف الناس نعم كان ذلك مقدمة
 لحصول بعضها كما سيأتي فلا يحسن تشبيهه بذلك
 الاجتهاد حسن تشبيه ما صدق الرويا بالرويا وهب
 ان تاويل بعض الاحاديث من الامور العظام التي
 اصطفي لها فقد دخل في عموم ما دل عليه الاجتهاد
 المنزل منزلة اللازم وليس اشراف الافراد التي منها
 النبوة والملك ليعطف عطف الخاص على العام
 فكان كلا ما ابتدوا والله سبحانه للهارب

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان ربك عليم

حكيم

حكيم ما نصه عليم بن يستحق الاجتهاد **ما** سعدى
 قوله بن يستحق الاجتهاد لا يوافق مذهب اهل السنة
 الخ **اقول** قوله لا يوافق الله اعلم حيث يجعل
 رسالته

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وكذلك
 مكاليوسف في الارض الاية ما نصه وكما مكاجته
 في قلب العزيز وكما مكانه في منزله او كما اجيناه
 الخ **ما** سعدى اقوى قوله او كما اجيناه فيه
 ان المصنف والزحشري الخ **اقول** قد تقوم
 من ابيان مقصودهما وان ليس الداعي الى التشبه
 مجرد توافق العنواب

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وقالت هيت
 لك اي اقبل وبادرا وتهيات والكلمة على الوجهين
 اسم فعل الخ **ما** سعدى اقوى قوله والكلمة على
 الوجهين اسم فعل فيه بحث الخ **اقول** قوله
 فيه بحث فيه بحث فان هيت اسم فعل فمنهم من قال
 انها بمعنى اقبل ومنهم من قال انها بمعنى تهيات

وعلى كل تقدير فلهي اسم فعل كما ذكره أبو البقاء
أعرابه وابن هشام في العنق وإذا كانت بمعنى تهيات
فاللام بعدها إما متعلقة بها على ما في المغنى أو لليتين
كما في أعواب أبي البقاء وعليه ما ذكره القاضى ولم يقل
أحدنا فعل مستند إلى ضمير المتكلم وإنما تلك هي حيث
كما بينه القاضى بقوله بجيد هذا

هـ

هـ

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه ولقد همت
بروهم بها مانصه والمراد بهم ميل الطبع أو مشاركة
لهم كقوله قتلته لولم اخف الله **باب** سعدى أفندى
قوله قتلته لولم اخف الله ليت شعري ما الموجب له
أقضى لا يخفى أن مراد القاضى أن ذلك عند
إرادة المشاء فلهذا عند قيام القرينة عليها فهو الدال
لا مطلقا

هـ

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه ولولا أن رأى
برهان ربه مانصه ولا يجوز أن يجعل وهم جواب لولا
بل الجواب محذوف **باب** سعدى أفندى فيه

بحث

بحث **الح أقضى** تتبع في ذلك ابن السمين وفيه أنه
يكون المعنى عليه ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه
لهم بها وليس فيه تخصيص على ما صدر من يوسف عليه
السلام في الليل الجليل ثم كلف النفس الذي يدور فلك المدح
عليه ويشير ما في ذلك من الثبوت إليه والله سبحانه
للهاوى

هـ

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه واعتدت
لهن متكأ الآتية وقيل متكأ طعاما أو مجلس طعام فأنهم
كانوا يتكئون للطعام والشراب ترفها ولذلك نهى عنه
قال جميل وظللنا بغيره واتكأنا وشربنا الخلال في قلله
باب سعدى أفندى هذا إنما يصلح استشهاده إذا أراد
الطعام من المتكأ **أقضى** للخطب يسير فإن وجه
الكناية هو ما بين الطعام والاتكأ الملازمة العادية
للفأهية وما لزم الطعام لزم مجلسه

هـ

هـ

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه أن هذا إلا
ملك كريم مانصه فإن الجمع بين الجمال الرايق والكمال

الغياق والعصمة البالغة من خواص الملائكة اولان جماله
فوق جمال البشر ولا يفوقه فيه الا الملك **سعدى**
افدى قوله ولا يفوقه وفي بعض النسخ لا يفوقه برون
الواو الى قوله فانهم **اقول** قوله فانهم انهم لان
مبنى حذف اداة التشبيه على دعوى ان هذا هذا ظاهر
او هو قريب من الاستعارة المبنية على تناسي التشبيه فالمتأ
ينبوع عن المعنى لان يوسف عليه السلام دون الملك في
الجمال واكثر النسخ بالواو على تقدير عدمها فالخطب يسير
فيين الجملتين من كمال الاتصال ما لا يخفى فعلى التقدير
الضيق للبشر حسب والله سبحانه العار **هـ**

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ودخل معه
الجن فتيان ما نصه اي ادخل يوسف الجن واتفق
ان ادخل جنودا اخران الى **سعدى** افدى
قوله واتفق ان ادخل معه يشير الى ان مع يدل الى قوله
وانت خير بان ان اعتبر **اقول** قوله وانت خير
انت خير بان كلمة مع ان تعلقت بالفعل اقضت تلبس

التابع

التابع والمتبوع به مثل جيت مع زيد ودخلت معه **عليه**
ودخل معه الجن فتيان اذ هو الاظهر والاشهر ولا مانع من
العمل عليه وان تعلقت بمقدر يكون حالا فلا يلزم تلبسهما
به بل اللازم ان تلبس ما وقعت حالا عنه بالفعل مصاحبا
لمدخلها كما قالوا في قوله سبحانه وكاي من بني قتل معه
رييون على قراءة البناء للمفعول اي قتلوا كائنين معه وفي
محبة من غير ان يتلبس هو بالفعل بنا على انه لم يقتل
بني في الحرب وحاصله انهم قتلوا كائنين في محبة ومعه
لا في القتل وكذا قال المعريون في اية واسلمت مع سليمان
انه حال وليس متعلقا باسلمت لان اسلامه سابق على
اسلامها كما ذكره ابن السمين فالعنى اسلمت كائنه في محبة
تابعة له ولا يلزم ان يكون اسلامها مع اسلامه وهذا هو
مراد القطب نعم اللازم مقارنة اسلامها للصحة كما هو
مجان الحال من مقارنة حصول معنى بها الحصول مصون
العامل مقال هذا الحثي انه وان لم يعتبر لا يلزم المصاحبة
حال الدخول الى اخر ما قاله ليس شئ اذ على تقدير عدم
تلبس مدخولها بالفعل لا بد من المقارنة للصحة الا ان

يحمل على المقدره ولا ضرورة اليه

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه اني تركت ملته قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون مانعه وتكرر الضمير للدلالة على اختصاصهم **الخ** **ما** **سعدى** أفندي في الحواشي القطبية الى قوله وانت خير الحق **قوله** وانت خير انت خير بانه ليس هنا ضمير الفصل اذ هو عبارة عن ضمير منفصل مرفوع مطابق للتبديتوسط بينهما وبين الخبر قبل دخول العوامل اللفظية وبعده اذا كان الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعاً والقول ما قاله العطف

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ما تعبدون من دونه الا اسما سميت بها الاله مانعه اي الاشياء **الخ** **سعدى** أفندي يعني اريد بالاسماء **الخ** **اقول** الظاهر ان مراد القاصي الاستعارة التمثيلية بتشبيه حالهم بحال من يعبد الفاظ مجردة لا مصداق لها ووجه الشبه ظاهر كما اشار اليه بقوله فكانكم

لا تعبدون

لا تعبدون الا اسما مجردة فالاسماء على حقيقتها واما قول القاضى الاشياء بيان لحاصل المعنى ووجه الشبه وهذا كما قال جبار الله فكانكم لا تعبدون الا اسما فارغة سميت بها والله سبحانه الهادى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قضى الامر الذي فيه تستفتيان مانعه اي قطع الامر الذي فيه تستفتيان وهو ما يؤيد الى امرهما وذلك وحده **الخ** **سعدى** أفندي فالمراد بالامر الى قوله على ما اختاره الزمخشري **الخ** **اقول** قد يروح ما في الكشف بانه يستغنى في الحادثة لبيان عاقبتها لا في عاقبتها اذ يقال استفتيته في الحادثة لا في عاقبتها كما اشار اليه ابو السعود

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فانساء الشيطان ذكره به مانعه فانسى الشراي ان يذكره او على تقدير ذكر اخباره به او انسى يوسف ذكر الله حتى استعان بغيره ويؤيد قوله عليه السلام رحم الله احب يوسف

الح **قال** سعدى اقضى قوله ويؤيده فيه انه
لا تأييد في هذا المروي لا رجاء الضمير الى يوسف
فانه لو ارجع الى الشرايى لكان صدق الحديث على حاله
الح **اقول** نعم صدق الحديث الشريف بحاله بيد
ان المقصود منه ان لبثه عليه السلام في السجن لذكره
الغير وعدم ذكر ربه تعالى لاسا الشيطان وعليه
فلبثه في السجن مفرج على بنيانه عليه السلام ذكره
لا على بنيان الشرايى فالحديث بالتفسير الاخير انب
وكفى ذلك تأييدا

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اجعلوا
بضاعتهم في رحلهم لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا الى
اهلهم لعلهم يرجعون مانصه لعل معرفتهم ذلك
تدعوهم الى الرجوع **قال** سعدى اقضى وقيل
يرجعون متعد الى **اقول** من المعلوم انه ليس جعل
كل بضاعتهم في رحلهم بطريق البيان بل للاحسان
وقولهم هذه بضاعتنا الاله وما نقرع عليه ينادي

بذكر

91
بذلك على ان الرد قد يكون مع الرسول فيفوت المأمول
من رجوعهم باخيهم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قالوا يا ابا ناس
ما بين هذه بضاعتنا ردت اليينا الاله مانصه ماذا
نطلب ثم قال هذا اذا كانت ما استقها مية فاما اذا
كانت نافية احتمل ذلك واحتمل ان يكون الجمل معطوف
على ما ينبغي اي لا ينبغي فيما نقول **قال** سعدى اقضى
وان خير بان سياق كلام المصنف الح **اقول**
ان خير بان العطف على ما ينبغي اذا كان بمعنى الطلب
لايضاهي ما اختاره القاضى وان اجازته صلح الكشف
لان ما اختاره هو الذي ينساق اليه الذهن ويليق
ان يحل عليه النظم الكرم او حاصله ما وانبغي فوق
ما وصفناه لك من احسان الملك الداعي الى امتثال
امره والرجوع اليه فقوله تعالى هذه بضاعتنا الاله
جملة مستأنفة توضح كمال احسانه والمعطوفات
بعدها من فروع ذلك الاحسان فتناسق المعطوفات

تناسقا ليس في العطف على ما ينبغي فلذا اقتصر
عليه في حديث التذييل رده صله صاحب الإرشاد

باب القاض في تفسير قوله سبحانه الا ان يحاط
بكم وهو استثناء مفرغ من اعم الاحوال الخ **ما**
سعدى افندى وفيه بحث فان الافعال في حكم النكرات
الخ **اقول** الظاهر ان معنى كلام القاضى على
القول بجواز التفريع من الاثبات اذ استقام المعنى
مثل صمت الا يوم الجمعة وصل الاحداث فيمكن ان يكون
هذا في قيل الثاني اعني مما يكون العموم فيه على سبيل
المبدل دون الاحاطة ومن المعلوم انه انما يقدر في
المفرغ ما يلزم المستثنى فلذا يقدر في مثل ما جاء في
الاراكبا ما جاء على حال اية حال كانت الاراكبا
وح يمكن ان يكون التقدير لتأتى به على اية
حالة كانت من الموانع المستدعية للتخلف وعدم
الاثبات لحاجة تدعوا اليه وغيرها من الموانع الا
حالة الاحاطة بكم وحاصله لا يمنعكم من الاثبات

به مانع الا الاحاطة فهو كقول القائل لا يحسن الا ان
احصر يريد لا يحسن الا ان احصر يريد لا يحسن على تقدير
كل مانع من شأنه ان يمنع من الخ كمنع او عدم راحلة الا
في حالة الاحصار وهذا من حيث المعنى قريب من الوجه
الثاني غير ان فيه ابقا اثبات الاثبات على حاله من غير
عدول عن الظاهر وان ابيت تخصيص الحالات بالموانع
لما عسى يرد عليه فذلك ان تقدر من الحالات ما يتعلق به
الاثبات وجود او عدمه على ما هو شأن مثله من الاستثنا
حيث يفتر من العام ما يقتضيه المقام ويكون التقدير
لتأتى به على اي حال يكون الاثبات معها واية حال
من شأنها ان يمتنع معها الاحال الاحاطة فيضمن
ان لا يمنعكم مانع الا الاحاطة وهو قريب من المعنى من
الوجه الثاني ايضا فليتأمل

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه يا بني لا تد
من باب واحد الاية مانعه وللنفس ثار منها العين
ما سعدى افندى معنى على قواعد الفلسفة الخ

اقول انت تعلم ان اثبات التأثير للنفس لا ينبغي ان يكون بتقدير الله تعالى وخلقه وقد اسند عليه الصلاة والسلام الى العين في قوله ان العين لتدخل القبر ولجل القدر الحديث ولا موثر في الحقيقة الا الله سبحانه

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه واقبلوا عليه ماذا تفقدون مانصه والفقر غيبة الشيء عن الحسن **ما** سعدى افندى فيه بحث فان فقد الشيء **لا اقول** فقد الشيء عزمه بان ضل عنه لا بفعله فحاصله ما قال القاضى اي شئ صنع منكم والتعبير بالمضارع لاستحصار الصورة كما في الارشاد والظاهر ان الطلب معنى التفقد كما في القاموس لا معنى الفقد على ان المتعارف عند النداء على الضايغ ما الذي صنع لا ما تطلب

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وانا بمرعوم ما فيه دليل على جواز الجمالة وضمان الجعل **ما**

سعدى افندى فيه انه انما يدل على الالزام **لا اقول** قوله فيه قد يقال ان ذلك انما يقال ليرغب في احضار ولا تتم الرغبة الا ان يكون ثمة لزوم

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وكل قوم هاد مانصه بني مخصوص بمجرات او قادر على هدايتهم وهو الله تعالى **ما** سعدى افندى قوله بني مخصوص بالمجرات وقد يقال قوله هاد الى قوله جعل صاحب الكشاف **لا اقول** لا يخفى ان قولهم لولا انزل الآية يتضمن انكار الايات النازلة من الرب تعالى وكفرهم بها واقتراحهم غيرها بالنظر الى الاقتراح فسر الهادي بالبي مخصوص بمجرات تناسب عمره وبالنظر الى انه كفر منهم فسر بان الهادي للجميع هو الله وما عليك الا الانذار وعلى كليهما لا يتسنى حمل تنوين اية من ربه على التعظيم اذ هم لا يقررون بانها اية من ربه غير عظيمة فالانصاف ان ما ذكره القاضى عين ما في الكشاف

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والله سبحانه في
السموات والارض طوعا وكرها الآية مانعه وانصاب
طوعا وكرها بالحال او العلم **قال** سعدى افدى
اعتبار العلوية **الح** **اقول** ما ذكره المقابلة انما هو بين
اطاع واني او اختار الفعل واباه لا بين فعل طاعا وفعل
غير طاع والمعاد الثاني

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قل من رب السما
والارض قل الله مانعه لاجب عنهم كذلك اذ اجاب لهم
سواه ولانه البين **الح** **قال** سعدى افدى قوله ولانه
البين الصواب ترك الواو **الح** **اقول** لا بل ما العبارة
عليه لان الجواب عنهم اما باعتبار ان هذا معتقدهم ايضا
فلا جواب لهم غيره واما باعتبار انه الحق المتعين في نفسه
لا يمكن امره لاحد فيه وهذا احسن والمعنى عليه انظر

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه افاتخذتم من دونه
اوليا مانعه ثم الزمهم بذلك لان اتخاذهم منكر بعيد
في العقل **قال** سعدى افدى لشارة الى ان الهمة

للافتكار

للافتكار والعلا لا استبعاد **اقول** ان سلم بحج الاستبعاد
فلا يصح ان يكون الافتكار انكارا استبعاد ولا يصح استبعاد
الا انكارا فالوجه ان الهمة لا انكارا ان يكون العلم سببا للافتكار
بل الواجب ان يكون سببا للتوحيد وهو مراد القاضى وغيره

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه للذين استجابوا
لربهم الحسنى والذين لم يستجيبوا الآية مانعه وقيل للذين
استجابوا خير الحسنى **قال** سعدى افدى قال ابو جيان
الح قوله بعنوان انه استئناف ببيان **الح** **اقول** قوله

اذ لا مقتضى **الح** لا يجنى انه ليس المراد من ذلك في امثال
هذا المقام التشبيه بل المراد على سبيل الكناية ذلك الفرقة
التي يضرب وهو مقيد على التفسير الاول ببيان
الفرقتين ولو اريد التشبيه فاصلبه يضرب لسان الفرق
كذلك لا مطلق ضرب الامثال له ولغيره واما قوله
الفقر المستفاد **الح** فانت خير ان لا تقدم فلا قصر
اذ هو متعلق بيضرب على الاول واما قوله استئناف
ببيان **الح** فغير دافع اذ الكلام السابق مورد للسؤال

عن مال حال الفريقين فانزاد الفريق الواحد بالسؤال
لا يظهر وجه حسنه

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه افمن هو قائم
على كل نفس بما كسبت وجعلوا لله شركاء ما نصه
استبان او عطف على كسبت اولم يوجدوه وجعلوا
عطف عليه ويكون الظاهر فيه موضع المضر الخ **ما**
سعدى افندى ويكون الظاهر فيه موضع المضر على التقادير
الثلاثة **اقول** است تعلم ان وضع الظاهر موضع المضر
ما جرى على خلاف الظاهر والاستيفاء كلام مبتدا والظاهر
فيه الظاهر وان جاز فيه الاضمار واما الوجه الثاني فليس
الاضمار فيه بظاهر ليكون الظاهر على خلافه اذ المعنى
الاضمار افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت ويجعلهم
له شركاء لكن ليس قائما على كل نفس بما كسبت ويجعلهم
شركاء وحاصله كن لا يعلم جعل الشركاء له وهو غير
سديد بخلاف الوجه الثالث اذ الظاهر الاضمار اذ
الجملة معطوفة على الجملة الخبرية فلا بد من الضمير

فوض

فوضع الظاهر موضعه

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه بل زين
للدن كبروا مكرهم ما نصه ثم يهيم فتحيوا الباطل
ثم خالوها الخ **ما** سعدى افندى اي طعنوا تلك
الاباطيل الخ **اقول** لا يبعد ان يريد انهم مثلوا
الاباطيل في اذهابهم ثم صدقوا بها على حد ما قيل
في قول اي العلا وقلت الشمس في اليد نبر
ومثل من تحيل ثم خالا فلا حاجة الى ما ذكره المحقق

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والذين
اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك ما نصه
يعني المسلمين او عامتهم الخ **ما** سعدى افندى
فيه انه ياباه الخ **اقول** قد يمنع اشتراك الجميع
اذا اريد انكار ما يوافق ما حرقوه منها كما هو على
الوجه الثاني فان منهم من يعلم مواقع الخريف
بل منهم المخوفون في زمته عليه الصلاة والسلام

تقدم في تفسير اوائل سورة البقرة والحرف لا ينكر
ما وافق الحرف وكذا العالم بالتحريف بل يفرح به
وان اظهر الانكار عنادا احيانا

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فانما عليك
البلاغ وعلينا الحساب مانصه فلا تحتفل باعراضهم
الح **سعدى** افندى لم يظهر من تقريره الا
اقول استخير بان مبنى كلامه تعالى للكشاف
على ان المذكور هو الجواب ولا تقدير وحاصله ان
الواجب عليك البلاغ لا غير وعلينا لا عليك
لحساب ان اعتقت الحال ارايتك بعض الموعود
اولا بوفائك قبلها واليه الاشارة بقوله كيفما
دار الحال وتغيره ما ذكره في سورة غافر في نظير
الاية وذكره المرحوم ابو السعود في نظيرها في سورة
يونس حيث صرح بان المذكور جواب عنها وهذا
كما تقول يجب على طاعة الله ان اثابني يوم
القيمة او عذبني تريد ان ذلك ثابت كيفما استعقت

لحار

الحال ودارت واما ما ذكره في كون الاول دليل الاول
والثاني الثاني فلا يخفى ما فيه

ومنه سورة ابراهيم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه الركاب
الاية اي هو كتاب **سعدى** افندى قوله
هو كتاب يتنظم الاحتمالات الثلاث الى قوله ذكره
باعتبار الخبر **اقول** بعد الثالث مع تذكير
الضمير ان حق الران تكون خبرا لعدم سبق العلم
بالسمية بعد لاجعلها عنوانا للموضوع

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ومن وراء
عذاب غليظ مانصه وقيل الاية منقطعة عن قصة
الرسول **الح سعدى** افندى قوله الاية منقطعة
الى قوله وليت شعري **الح اقول** انت خير
بان جملة اوليك في ضلال بعيد وقعت استبانها
عن سبق له الكلام من الموصوفين بملك الاوصاف
واسم الاشارة فيها مقتضى لكون ما قبلها الاوصاف

سببا للحكم عليهم بذلك اعني كونهم في الضلال البعيد
حسبا هو المعروف في امثال هذه المواطن فاذا جعل
واستحق اعطافا على الخبر اقتضى سببا ذلك للحكم
باستحقاقهم ولا حسن فيه اذ ليس تلك الاوصاف
التي تلحق الكافرين سببا للحكم على هؤلاء القوم باستحقاقهم
وان ترتبت عليهم الخيبة والله سبحانه الهادي

القاضي في تفسير قوله سبحانه ومثل الذين
كفروا اعمالهم كرماد ماض وقيل اعمالهم بدل من مثل
لله **سعدى افندى** ولعل المصنف اختار كونه بذلك
اشمال الخ **اقول** انت خير بان هذا عين ما
في الكشف غير انه لم يذكر التقدير المذكور لظهور ان
المعنى عليه وعدم ذكره لا يوجب الحل على ما لا صحة له
قال العلامة صاحب الكشف قدست روحه عند قول
جار الله رحم الله او يكون اعمالهم بدلا من مثل الذين
كفروا ماض فيكون التقدير مثل الذين كفروا ومثل اعمالهم
كرما وهو بدل الكل وذلك لان مثلهم ومثل

اعمالهم

اعمالهم متحدران بالذات وفيه تقييد انتهى

ومن سورة الحج

القاضي في تفسير قوله سبحانه ربما يود الذين
كفروا ماض وقيل ما نكرة موصوفة كقوله ربما نكرو
النفوس من الامر **سعدى افندى** وفيه تأمل
فانه يحتمل ان يكون ما كاذبة الخ **اقول** لا يخفى ان
المعنى ان النفوس تكره شيئا له فرجة فاللام للعهد الذي
واما انها تكره بعضه لا كله فلا يتسارع اليه الدوق

القاضي في تفسير قوله سبحانه وقالوا يا ايها
الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون ماض نادوا به النبي
عليه السلام على التهمك **سعدى افندى** ولا يبعد
ان يكون النداء الخ **اقول** انت خير بان هذا مع
كونه خلاف الظاهر لا يبتنى عليه الايات اللاحقة فلا
تجواب عليه اطراف النظم الكريم اذ منبهاها على كونه
مقولا لهم استهزاء على حد ان رسولكم الذي ارسل اليكم
الايم فان قوله سبحانه انا نحن نزلنا الذكر وما كنا

قوله من نفي نزول الذكر عليه وقوله وانا له لحافظون
كالدليل عليه حسبما بينه في الكشف وقوله سبحانه ولقد
ارسلنا الى قوله الا كانوا به يستهزئون تسليته له عليه
الصلوة والسلام بسبق مثله لمثله ثم علم وعلى ما ذكره
هذا المحشى لا يكون لهذه الايات كثير ارتباط بذلك اذ
لا استهزاء في قوله انك لمجنون لو ماتنا تينا بالملائكة
اذ هو منهم كلام ناشئ من اعتقاد جازم لا اظهار
لما هم على خلافه كما هو المتبادر من الاستهزاء على انه
يكون قوله سبحانه انا نحن نزلنا الذكر كال تكرار اذ هو
في الوضعين من كلام الله تعالى على هذا التقدير

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه ولقد ارسلنا
قبلك في شيع الاولين ما نضه والمعنى بنا ان رجلا
الح **سعدى** اقدم ويجوز ان يكون الثانى
كما عطف التفسيرى **الح** **اقول** الظاهر ان
الاول بيان لا عطاء المعزة والثانى لكونه صاحب
كتاب وشريعة فبالاول والثانى يتم معنى العظم

الكريم

97
الكريم وليست الرسالة عين الشبهة فالواو على بابها
والعطف ليس تفسيريا

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه وحفظنا
كل شيطان **الح** **سعدى** اقدم ليت شعى
ما الداعى للمصنف على تعيين الدليل **الح** **اقول**
الداعى اليه انه لو اجريت الآية على الظاهر كان المعنى
اننا حفظنا ما من كل شيطان الا من يسترق ليحقة
شهاب مبين يهلكه او يورده قبر فانما لم نحفظها منه
وهو مناف لقوله سبحانه وحفظنا كل شيطان ما
لا يسمعون فقد بينوا هناك ان الحفظ باق على عمره
وان جملة لا يسمعون ليست صفة ولا استثناء فالفساد
المعنى واختلافه وانه كلام مبتدأ لبيان حالهم بعدم
الحفظ وان الاستثناء هناك ضمير لا يسمعون **حسبنا**
فصلوه على انه لا يلزم المقام لان الكلام مسوق لبيان
تحسين السماع على اتباع الشهاب المبين المسترق
يختطف الحظفة اليسيرة من كمال الحفظ وليس

ولهذا ذهب من ذهب الى الانقطاع وقال الامام انه
لا يمكن هنا حمل الاستشاع على المتصل بدليل ان اقوامهم
على استراق السمع لا يخرج السماع ان تكون محفوظة
استشاع لكن الاستشاع المنقطع خلاف الظاهر وهو
المجاز فلذا اخذ القاضى قدس سره واختار المتصل
بجمل الاستشاع من قبيل الاستشاع من اللازم الذي
ان ساعته الكلام اي لازم الحفظ اي لا يقدر ان على
شي من ذلك الا ان احتفظت خلفه فاتبعت
شهاب مبين فكان في حكم النفي والافصح فيه الدليل
وذلك ميل منه الى المعنى وهو جانب اللفظ وروا
للتوفيق بين الايتين واعطاء المقام حقه باقيا
لحفظ على العموم وله في القرآن العظيم نظاير كما
في قوله تعالى ولا تتكلموا ما كنتم اباؤكم من النساء
الا ما قد سلف وقوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم
الى قوله سبحانه وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد
سلف وقوله تعالى فلو لا كان من القرون من
قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض

الا قليلا من اجنبنا وقوله سبحانه لا يستحيون لهم بشئ
الا كباسط كفيه الى الماء وقوله تعالى يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله سبحانه والذين هم
لغيرتهم حافظون الا على ازواجهم اي فلا يرسلونها
الا على ازواجهم حسبما بينه القاضى قدس سره وغيره
في تلك المواضع قال العلامة الزمخشري عند الكلام
على قوله سبحانه فشر بواضع الا قليل منهم على قراءة الرفع
مانعه وهذا ميسر مع المعنى والاعراض عن اللفظ
جائزا وهو باب جليل في علم العربية فلما كان معنى فشر بوا
منه في معنى فلم يطيعوه حل عليه كانه قيل فلم يطيعوه الا
قليل منهم وبحسب قوله الفرزدق
وعصاة دهر يا ابن مروان لم تدع من المال الا مسحت او مجلف
استمر وما نفعه عن المحقق الرضى لا يصادم ما اختاره هو
المحققون والله سبحانه العليم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان ربك هو
مانعه وتوسيط الضمير للدلالة على **سعد** افندي

لا يخفى عليك ان في القمر الخ **اقول** ~~سبحانه~~
انت خير من الخطاب معه صلى الله عليه وسلم
وان القمر حقيق فلا يعتبر فيه اعتقاد السامع
ولا تردده كما في قوله سبحانه اني انا الله لا اله الا انا
فا عبدني الاية ومثل اياك نعبد والتخصيص مع
ما فيه من الكادة لا ينافي التقوى كما صرحوا به
لوجود موجه اعني تكرير الاسناد على ان القصر
لو فرض اضافيا لكفي فيه الغرض والتقدير بمعنى
ان المخاطب لو كان ممن يجوز عليه الخطا لكان كذلك
لا بحسب التحقيق كما قيل في قوله سبحانه ما قلت لهم
الا ما امرتني به والله سبحانه الهادي

القاصي في تفسير قوله سبحانه ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك الاية ما نصه
وعلى هذا يكون الاستثنا منقطعاً وعلى الاول يرفع
قول من شرط ان يكون المستثنى اقل من الباقي لاقتضائه
الى تناقض الاستثنائين **سعدى** اقتدى

فيه

فيه بحث الخ **اقول** هذه خلافة ذكرت في الاصول
واحسن ما اجيب به ما نقل عن الامري ان موطن
الخلافة ما اذا صرح بعبد المستثنى منه والمستثنى فان لم
يصرح فلا خلافة في جوارحه والايم من هذا القيل وما ذكره
هذا المحشي رحمه الله تعالى محل عجب لظهور ان غير المكلفين
لا يتصفون بالعناية المستتعة للعقاب الذي هو مقصود
ابليس وكيف يتصور اغوا ابن يوم او ساعة ومن لا يعقل
شيئاً فضمير الجمع في قوله لا اغوينهم مخصوص بمستقل هو العقل
كما قالوا في اختصاص خطابات الشرع بما عدا الصبي
والجنون انه بالعقل والمعنى لا غوين المكلفين الا المكلفين
وليس علة الخلاص غير الاخلاص المنسوبة للشرك
والغوا حش كما صرح به وهو المرتبة الثانية من التقوى
للتعارف في الشرع كما ذكره في اول سورة البقرة واليه اشير
بغير هذا بقوله سبحانه ان المتقين الاية واما عصاة
المومنين فهم في عداد الغاوين وفي الطبقة العليا
من النار كما صرح به فظهر ان المتقين هم المخلصون وهم
الباقون بعد استثناء الغاوين في قوله سبحانه ان عبادي

ليس لك عليهم سلطان الاية فانه مودى الايتين وكون
الثاني تصديقا للاول غير ان تغيير الوضع لما ذكره القا
قد سره وتبين تجاوب اطراف النظم الكريم والله سبحانه
العليم

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قالوا انا ارسلنا
الى قوم مجرمين الال لوط الاية مانعه ان كان استقام
قوم كان منقطعا اذ القوم مقيد بالاجرام الخ **قال**
سعدى افندى يكن جعل الاستقامت متصلا الخ **اقول**
تغليب المجرمين اجرام الكفر على ال لوط المومنين والاطلاق
الاسم تغليباً عليهم مما يترده عنه ساحة التنزيل الجليل

وفي سورة النحل

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وتعالى
وما يشركون مما خصم تنزه وجل من ان يكون له شريك
قال سعدى افندى لما كان المنزه للذات الجليل الخ
اقول هذا على تقدير ان يكون سبحانه على التسبيح واما
على القول بانه مصدر كففران بمعنى التنزه فلا حاجة الى
ما ذكره والمحل على التنزه اسبب بقوله تعالى سبحانه وتعالى كما

لا يخفى

لا يخفى
قال القاضي في تفسير هذه الآية ايضا وقراءة الكس
بالتا على وفق فلا تستجلوه والباقيون بالياء على تلويح الخطأ
لوعلى ان الخطاب للمومنين اولهم ولغيرهم لما روي الخ
قال سعدى افندى انت خير بانه ليس في هذه الرواية
استعمال المومنين الخ **اقول** انت خير ان ليس مراد
القاضى اثبات الاستعمال بوجوبه عليه الصلاة والسلام
ورفع المومنين رؤسهم بل يريد ان قوله سبحانه فلا تستجلوه
صار قرينة على ان المراد الاثبات الادعائى لا الحقيقى اذ لو
كان حقيقيا لم يحجز النهي عن الاستعمال لان النهي عن الشيء
مقتضى لامكانه وما تحقق وقوعه يمتنع استعماله عقلا حيث
ورد النهي عن الاستعمال كان قرينة على انه ادعائى لا حقيقى
اذ مجرد قوله سبحانه افي امر الله صار محققا عندهم في مرتبة
المشاهد فلا معنى للنهي عن استعماله الخ حيث نهى عنه
تعيين ان المراد الادعائى فاطمأنوا ومن هنا عرفت انه لا يعجز
قرينة اذ كان الخطاب مخصوصا بالكافرين اذ لا تحقق
للاثبات عندهم مجرد الاجبار فلا يمتنع النهي فلا يصح وجوه

قرينة والحاصل ان طلب الحاصل كاستعماله غير ممكن
فلا يصح النهي المستدعي لامكانه لا طلب الخبر بحصوله
واستعماله الا اذا كان الخبر مرجحيا للتحقق عند الخطب
فانه يكون بمنزلة طلب الحاصل وحده ومن هنا يعلم ان
ما اوردته المرحوم ابو السعود على القاضي قدس سره
بقوله اثر كلام طويل ان ذلك لا يختلف باختلاف المستعمل
محل تأمل ثم المراد بامر الله على هذا ما وعد به اهل الكفر
كما ذكره القاضي ثانياً ويجوز استعمال المؤمنين به لا لاسأله
والله اعلم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه انه لا اله الا انا فانقو
مانصه وقوله فانقون رجوع الى مخاطبتهم الخ **قال**
سعدى افندى لا ادرى ما وجه تخصيص كون الانذار بمعنى
التخويف الخ **اقول** انت تدري انه اذا فسر
بالاعلام العام كان المراد اعلام الناس كافة بما الرسل
ما مرون بتبليغ اعنى التوحيد والتقوى على احد لا اله
الا انا فاعبدوني كما يصرح به القاضي بقوله وان
حاصله التنبيه على التوحيد الخ فالامر العام الذي

امر به الرسل كلا الامرين واعظمهما الاول وح لا بد في
انتظام الكلام من تقدير القول اي اعلم الناس قولي
لا اله الا انا فانقوني كما صرح به جابر الله واذا فسر
بالتخويف كان المعنى خوفاً لاهل الشرك بكون الشاة لا اله
الا انا اي خوفهم بان الامر ليس على ما يزعمون من اثبات
الشريك وان المنزلة بالالوهية ومقتضاها وهو كما
تقول خوف عروبي بانى المتقمن من الخصوم وهذا كاف
في التخويف اذ هو المخوف به ولا حاجة الى ان يضم اليه فانقوني
المستدعي لتقدير القول على النهج السابق من غير ضرورة
تدعو اليه هنا فعمله فذلكه للكلام ورجوعاً الى مخاطبة
اي فاذا كان الامر كذلك فانقوني ايها المخاطبون اولى الله
بجابر الخير

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ومنها جابر وقري
ومنكم جابر اي عن القصد **قال** سعدى افندى والموافق
لهذه القراءة الخ **اقول** اذا كان قصد السبيل وجوباً
على نهج اسناد حال سالكه اليه فاي حاجة الى تكلف
ارجاع الضمير الى غير مذكور مع ان الظاهر وح ومنكم

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه وسخر لكم الليل والنهار
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ما نضمر حال من الجميع أي
نفعكم بها حال كونها مسخرات الخ قال سعدى أفندى
أن سخر لكم مجاز عن نفعكم فلا يلزم الخلف في جعل مسخرات
حالاتها وانت خبير بأن لا خلف الخ أقول قوله وانت
خبير انت خبير بأن التخيير ليس في حال الاستمرار فحتاج إلى
جعلها مقدر أي مقدار استمرارها لا تخييرها فإن صح ذلك
ففيه تكلف عنه غنى بما ذكرنا

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه والقي في الأرض
رواسي أن تميد بكم ما نضمر كراهة أن تميل بكم وتضطرب وذلك
لأن الأرض قبل أن تخلق فيها الجبال كانت كرة حقيقة
بسيطة الخ قال سعدى أفندى انت خبير يا ابتناء
ما ذكره على القواعد الفلسفية الخ أقول قوله
انت خبير الخ انت خبير بأن القاض لم يقتصر على أن من
حقها أن تتحرك بالاستدارة بل ذكر أن من حقها أن تتحرك
بالاستدارة كالأفلاك لمشاركتها أياها في البساطة

أو تتحرك بأدنى سبب للتخريك يعني أي سبب كان لا ينفذ
كان من أنواع الحركة على التناهي بين مبدأ الميل المستقيم
والميل المستدير ممنوع فقد يجتمعان فيحصل من اجتماعهما
حركة مركبة كالدعرجة في الكرة وكحافى العجلة فإنها تتحرك
على الاستدارة والاستقامة وليست حركة الاستدارة
صارفة عن الجهة بل هي مقتضية لها كما في شرح المواقف
ولا يلزم من عدم منع الجبل المذكور من الحركة أن لا يمنع منها
جبال الحمص عددها إلا أنه سبحانه وأسناد الأشياء إلى
جريانها تدبر تعالى مسلم لكن الآية صريحة في تعليل
عدم الميل بالقار والرواسي فحتاج إلى بيان وجهه فلذا
بينه والله حلت عظمته العليم

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه وقال الذين
اشركوا الوشا الله ما عندنا من دونه من شيء الآية ما نضمر
أما قالوا ذلك استهزاء ومنعاً للبعثة والتكليف متمسكين
بأن ما شاء الله يجب وما لم يشأ لم يتبع فما القابلية فيها
أو انكار القبح ما أنكر عليهم الخ قال سعدى أفندى

وهذا الوجه الثالث هو الذي ارتضاه المصنف في تفسير
الآية في آخر الانعام **اقول** — انت تعلم انه حل المشية
هناك المحكية عنهم بقوله سبحانه سيقول الذين اشركوا
على مشية الارتضا وانما حاصل قولهم ان ما هم عليه مري
لله تعالى وانما هو مناط التكذيب في قوله تعالى كذلك
كذب الذين من قبلهم لا على مطلق المشية بقريظة ما بعد
من قوله سبحانه ولو شاهداكم اجمعين لانه لما كان قولهم
لو شا الله ما اشركنا مردودا عليهم لقوله سبحانه كذلك
كذب الذين من قبلهم ولا ريب ان المشية تتعلق بالكفر
كما تتعلق بالايمان كما هو صريح قوله سبحانه بعيد هذا
فلو شاهداكم اجمعين لانه صريح في انه سبحانه لم يرد
هداية الجميع بل اراد هداية البعض وضلال الآخرين
صار ذلك قريظة على ان المراد بالمشية في كلامهم مشية
الارتضا ليكون مردودا وليس هذا عين الوجه الثاني
الذي ذكره هنا اذ حاصل هذا ابقاء الارادة على طاعتها
وانما حاصل دعواهم ان كفرهم مراد الله وكل ما اراده
الله مستحسن غير قبيح فرفع هذه الشبهة لقوله تعالى

ومنهم

ومنهم من حققت عليه الصلاة وقوله سبحانه فان الله
لا يهدي من يفضل حسبما بينه القاضى قد سره بقوله
لما فيه من الصلاة على ان تحقق الضلال وثباته بفعل
الله وارادته وظاهر ان ليس المراد بارادته ارادة الارتضا
هذا وانما لم يختر هنا ما اختاره في سورة الانعام
لقيام قريظة التخصيص ثم لا هنا حسبما بينا

ما — القاضى في تفسير قوله سبحانه وما ارسلنا من
قبلك الا رجلا يوحى اليهم ما نضاهي حجت السنة الالهية
بان لا يبعث للدعوة الا بشرا يوحى اليهم على السنة الملايكة
الح **ما** — سعدى افندي لا يخفى ان هذا الكلام يخالف
الح **اقول** — انت خير انه ما من رسول الا وقد
اوحى اليه على السنة الملايكة فيصدق انه ما ارسل
الا رجلا متصفون بهذه الصفة وهو لا ينافي ان
يكون لهم صفة اخرى من الثلاثة المذكورة وهذا كما
تقول ما جاني الا رجل يعلم الخير وهو لا ينبغي ان يكون
له صفة اخرى ايضا الا ان يقول يعلم الخير فقط

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والذين بر ما فوض
شككتهم فيه فاسئلوا اهل الذكر **قال** سعد اقدى
فيه ان قوله فاسئلوا اما جواب الشرط على مذهب الكوفيين
او دليل جوابه على رأى المصريين وعلى كلا التقديرين
لا وجه لتقدير الشرط هنا ويمكن ان يقال **الحاق**
انت تدري ان قوله سبحانه فاسئلوا متعين لان يكون
جوابا او دليلا وجعل الجواب او دليلا قوله سبحانه وما ارسلنا
مما لا وجه له الا ان يحل على سببية الاخبار كما اشعر به
كلام هذا المحشى وهو خلاف الظاهر جدا فلا يرتك مع
صحة ان يكون فاسئلوا جوابا وجزالة المعنى عليه مع قر
واما الشرط وجوابه فاعتراض على كل الوجوه خلا
الاخير وهذا هو الموافق لما فى الكشاف والكشف والاشاد
وغیره واما قول القاضى قدس سره فان شككتهم فيبيان
لما اهل معنى قوله ان كنتم لا تعلمون قد مر على الجواب اشارة
الى تقدمه فى المعنى تقدم الشرط على الجواب وان كان الجواب
متاخرا لفظا واثار بالفا التفرعية فى قوله فان

شككتهم

شككتهم الى ان هذا هو فذلك الكلام وان المقصود من
خطابه عليه الصلاة والسلام بقوله من قبلك ليس الا
تنبيههم فلذا قطع الخطاب عنه اليهم وعبر بالشك
اشارة الى ان المراد بقوله ان كنتم لا تعلمون عدم التيقن
لا حلو الدهن راسا لان ارسال الرجال امر مستفيض
جرت به السنة الالهية عليه فلا يجهله احد بالكلية
بل ربما يحتمل الشك اذا الشك لا ينبغي ان يكون مجزوما
فيه بل مفروضا فرض الحال على حد وان كنتم فى ريب
واما قول المحشى فانه جعل فمضوع اذا القاضى لم يذكر
ان فاسئلوا دليل الجواب على الوجه الاخير فضلا عن ان
يخصه به نعم ذكر ان فاسئلوا اعتراض على الوجوه
المتقدمة وهو اكتفاء على عادتهم والمراد فاسئلوا
الى قوله ان كنتم لا تعلمون وهو على نهج ما راى الله حيث
قال وقوله فاسئلوا اهل الذكر اعتراض على الوجوه
المتقدمة ولذا قال العلامة صاحب الكشف قدس سره
انه اذا كان اعتراضا متخللا بين مقصور وحرف الا
كان معناه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انا

ارسلنا رجالا بالبينات وعلى الثاني ان كنتم لا تعلمون
انهم رجال متلبسون بالبينات وعلى هذا يقدر الاعتراض
مناسب لما خلل بينهما انتهى وهو صريح فيما بيننا

فالقاضي في تفسير هذه الآية وقيل لم
يبعثوا الى الانبياء الا ممثلين بصورة الرجال ورد
باروي الخ **سعدى** افندى انتخير بانه
لادلالة في المروي على رويته من قبله عليه السلام من
الرسول على صورته الاصلية فلا منافاه الخ **اقول**
انت تعلم ان دعوى القايل انهم لم يبعثوا الى الانبياء
غير ممثلين والجمع المحلى باللام للعموم فيدخل عليه
الصلاة والسلام دخول اوليا مع انه لم يكن كذلك
والايجاب الجزئي نقض الملب الكلي واحتمال ان يريد
هذا القايل بالانبياء ما عداه عليه الصلاة والسلام
مع انه خلاف الظاهر من العبارة لا يناسب المقام
اذ المراد الرد عليهم بح باننا لم نرسل من قبلك رسولا
الى كافرين من كان الا في صورة رجل وبذلك جرت

عادتنا

عادتنا في زمانك فاستشأوه عليه الصلاة والسلام
ما ينبوعه المقام ولكل مقام مقال

فالقاضي في تفسير هذه الآية ايضا بالبينات
والنبراي المعجزات والكتب كانه جواب قايل لم ارسلوا
ويجوز ان يتعلق بما ارسلنا داخل في الاستشأ مع
رجال اي وما ارسلنا الا رجالا بالبينات كقولك
ما ضربت الا زيديا بالسوط او صفة لهم او يوحى على
المفعولية او الحال من القيام مقام فاعله على ان قوله
فاستلوا اعتراض او بلا تعلمون على ان الشرط
للتبكيك والالزام **فالسعدى** افندى وخصيص
التبكيك بالوجه الاخير الخ **اقول** مبني على ما فهم
رحمه الله وقد بينا المراد في الحاشية السابقة وما
تخصيص التبكيك بالوجه الاخير فلما قال صاحب
الكشف قد استروح من انه لا شك ان قرينا
لم يكونوا من علم البينات والنبر في شيء فيقول ان
كون المرسل رجالا امر مكشوف لا بشرية فيه فاستلوا

اهل الذكر ان لم تكونوا من اهل بيعة كتم يريد ان
انكارهم وهم لا يعلمون ليس بسديد وانما السبل
وانما السبل ان يسألوا من اهل الذكر لا ان ينكروا
فانكارهم مناف لما يقتضيه حالهم من السؤال فهو
الزام وتبكيك من حيث الاعتراف بعدم العلم وسبل
لجاهل سوال من يعلم لا الانكار انتهى وحاصل تجل
لجاهل عليهم حسب ما هم به معترفون مع انهم لا يكون
سبل لجاهل في سوال بل يعاملون بالانكار وان
هذا من تنزيل شكهم الحق منزلة الشكوك فيه
لاستفاضة ما يشكون فيه وشبهة وقوعه على حد
وان كنتم في ريب غير ان هذا الموضوع البرهان وذاك
لاستفاضة على توالي الزمان ولكل مقال مقام
هـ

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه اولم يروا الى
ما خلق الله من شئ يتقيون ظلاله ما نصه استهم
انكاراي قدراوا امثال هذه الصنایع فما المهر
لم يتفكروا فيها ليظهر لهم بحال قدرته وقهره

فخافوا

فخافوا منه وما موصولة بهم بيانها يتقيون ظلاله
الح **باب** سعدى اقضى وفيه بحث فان السموات
ليس لها ظل وكذا الجن ومقتضى عموم ما لا يخلوا الخ
اقول ما موصولة وهي ليست نصافي العموم
والمراد ما فصل اليه ابصارهم من ذلك كما هو صريح
قوله تعالى لم يروا وهو لم يبصروا كل سفل فضل عن
العلوى فاقضاء العموم ممنوع هـ

هـ **باب القاضى** في تفسير هذه الآية وقرا حرة
والكسائ تروا بالتا **باب** سعدى اقضى اما على
عموم الخطاب الخ **اقول** لا وجه لعموم الخطاب
والكلام في حق الكافرين سباقا وسياقا والانكا
والمقرب لهم فقط ولا التفات هنا بعد قوله
سبحانه فان ربكم لرووف رحيم وقول القاضى قدس
في تفسيره حيث لا يعاجلكم بالعقوبة فاي داع
الى تقدير قل لجعله خاصا هـ
باب القاضى في تفسير قوله سبحانه سبحان الله وهم

واخرون مانصه وهما حالان من الضيق في ظلاله
والمراد من السجود الاستسلام سواء كان بالطبع او
بالاختيار **ما** سعدى افدى الاولى بالقصر او
القهر **اقول** بل الاولى بالطبع لئلا يكون قوله
وهم اخرون كما لتكرار لان الدخول انقياد قهر
مع ضعة المقاد فكان الكلام اتم معنى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فان تولوا
مانصه اعرضوا ولم يقبلوا منك فانما عليك البلاغ
الى **ما** سعدى افدى اشار الى ان تولوا ما
ففيه التفات ويجوز ان يكون مضارعاً الى **اقول**
كما قال الفاضل ابن السمين لكن كون المخاطب في
الشرط والجزء مختلفاً مما لا يعهد في كلام الفصحى
فضلاً عن ساحة التزويل

ما **القاضى** في تفسير قوله سبحانه واوفوا
بعهد الله مانصه يعني البيعة الى **ما** سعدى
وكان الظاهر العموم لكل عهد الى **اقول** لا يخفى

ان

ان الاخرى بان ينسب الى الله تعالى هو معاودة
رسوله عليه الصلاة والسلام على حداية ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله لا كما يلتزمه الناس
باختياره كما ينسب ان كان ولحق الاية الكريمة اعنى
قوله سبحانه ان تكون امة هي امة ربي من امة ينادى عليه
اذ ليس يقض كل عين يصح تعليله بما ذكر

ما **القاضى** في تفسير قوله سبحانه ولا تنقضوا
الايان مانصه البيعة او مطلق الايمان الى **ما**
سعدى افدى ثم الظاهر ان المراد بالايمان الاشياء
المحلوف عليها الى **اقول** انت تعلم ان مبنى
الاية الكريمة على استعارة الخيل لليمين على حد قوله
سبحانه ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه فتعين
ان يراد باليمين ما هو المتبادر منه لا المحلوف عليه
وتكرر الايمان ثانياً معرفة مما يوبده كما لا يخفى

ما **القاضى** في تفسير قوله سبحانه ليثبت الذين

امنوا وهدي وبشرى للمسلمين المتقادين لحكمه
وهما معطوفان على محل ليثبت **ما** — سعد أفندي
لا يلزم ما اسلفه الخ **اقول** — انت تعلم ان
التبيين في اية وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين
لهم الاية ليس فعلا للفاعل المذكور اعني ضمير انزلنا
فلذا جيء باللام ولم ينتصب على انه مفعول لاجله مجاز
هدي ورحمة واما قوله سبحانه لتركبوها وزينة فالآيات
باللام في تركيبها معطلة بامر من حسبما نص عليه القام
هناك احدها انه ليس فعلا للفاعل المذكور كما في
اية تبين لهم والثاني انه المقصود بالذات بخلاف
الزينة واما في هذه الاية اذا كانت الافعال المذكورة
لجبريل كما ذكره الزمخشري حسبما بينه صاحب الكشاف
وهو الوجه الذي تقدم هذا المحشى فالوجه في تخصيص
التبث باللام اقتضاء المقام اذا نسخ شار ظهور
التبث وعدمه وهم اذا اعتوا بالعلم صرحوا فيها
باللام على حد ما تقدم في احد وجهي اللام في تركيبها
فكان مقتضى المقام واما الهدي والبشرى فالآيات

مينا

فيها متساوية الاقدام والله العليم
باب القاضى في تفسير قوله سبحانه انا يفتري
الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله واوليك هم
الكاذبون من كفر بالله بعد ايمانه ما نصه يدل من
الذين لا يؤمنون الخ **ما** — سعد أفندي تعقبه
ابو حيان الى قوله قلت لا نسلم ذلك فان التمكن منه
اعم من التمكن من احداثه ابتداء ومن ابقائه ايضا الخ
اقول — قوله ومن ابقائه زاده ليدخل المكره
وانت تعلم انه ان اريد ان المكره اجزى كلمة الكفر بعد
التمكن من بقاء التصديق فلم يبقه كما هو المتبادر
فباطل وان اريد بعد تمكنه من بقاءه والتبث به
فليس كذلك اذ هو لم يحرك كلمة الكفر بعد ذلك بل معه
اذ قلبه مطمئن بالايمان وان اريد بالايمان محو
الاقرار اي بعد تمكنه من بقاء الاقرار فلا يحصل وان
اريد من بقاء نوع الاقرار بان يقر مرة بعد اخرى فلا
نسلم ان ذلك بعد تمكنه بل فوت تمكنه اذ المراد بالتمكن

القدرة المكنة التي عليها مدار الثواب والعقاب
وهي سلامة الاسباب والآلات مع عدم الخرج عالميا
كما في كتب الاصول وذلك مفقود في المكره اذ
المراد المكره بالقتل ونحوه اذ هو المرخص

قال القاضى في تفسير هذه الآية ايضا ما
يجوز ان ينتصب بالذم وان تكون من شرطية محذوفة
الجواب دل عليه قوله الامن اكراه الخ **قال** سعدى
افندى كذا في بعض النسخ الى قوله فان قلت ما الفرق
الخ **اقول** انت تعلم ان عموم كلمة من على سبيل
البدل دون الثمول فلا يصح الاستثناء من الشرط نعم
اذا لم يجعل ذلك استثناء وجعل كلمة الا معنى غير
فله وجه صحة على معنى من كفر بعد ايمانه غير المكره
فعليه الغضب فيؤول الى ان من كفر بعد ايمانه وكما
مكرها فلا غضب عليه فيحتاج الى ما قاله القاضى
من ان المراد من الكفر ما يعم اجزاء كلمته والدلائل تدل
عليه كما على الثاني والله سبحانه الهامى

قار

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ثم اوحينا اليك
ان اتبع مله ابراهيم خيفا الايم ما نصره في التوحيد
والدعوة اليه الخ **قال** سعدى افندى الملة والشريعة
متحدة بالذات الى قوله محل بحث **اقول** يمكن ان يقال
مراد القاضى بيان اتباع مله ابراهيم في حال حقيقته
اي ميله عن الباطل كيف كان فاستفاد التوحيد من
الملة وما بعده من كيفية حاله في ذلك الليل

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه انما جعل السبت
على الذين اختلفوا فيه ما نصه اي على نبيهم الخ **قال**
سعدى افندى رد على الكشاف لكن فيه بحث **الاول**
اذا كان هذا من قبيل قولنا اختلف العسكر على السلطان
بمعنى انهم لم يتوافقوا على طاعته فالكل يختلفون عليه
وهذا بخلاف حاله فله فلا بحث

قال القاضى في تفسير هذه الآية ايضا وقيل معنا
انما جعل وبال السبت الخ **قال** سعدى افندى

فالسبت اسم اليوم الخ **اقول** لا يخفى انه على الوجه
 الاول اختلفوا في اليوم المعظم الذي يتخلى فيه للعبادة
 بعد اتقاهم على ان يكون لهم يوم معظم يتخلون فيه
 للعبادة فامرهم بنسبهم يوم الجمعة واختاروا يوم السبت
 فالرموا به وفرض تعظيمه والتخلي فيه للعبادة عليهم
 فكان اختلافاً فهم على نسبهم في اليوم اي يوم هو فكان
 المعنى انما فرض تعظيم يوم السبت على الذين اختلفوا
 على نسبهم يوم السبت بعد اتقاهم على ان يكون لهم يوم
 معظم فكان المراد يفرض في الآية يوم السبت والمراد
 تعظيمه لظهور ان لم يفرض عليهم نفس اليوم وليس المراد
 بالسبت على هذا الفعل اعني تعظيم السبت اذ لا يلائمه جوع
 الضمير عليه اذ لم يختلفوا في تعظيمه بان قال قوم تعظيمه
 وقال قوم لا كما هو المتبادر من الاختلاف في تعظيمه
 وانما وقع اختلافهم على نسبهم في اليوم بان يكون هي
 المعظم او غيره وقد صرح بذلك العلامة جارا الله حيث
 قال ومعنى جعل السبت فرض تعظيمه عليهم لظهور جوع
 تعظيمه الي يوم السبت لا السبت بمعنى التعظيم اذ لا معنى

للتعظيم

للتعظيم التعظيم الا ان يحمل على الاستحرام وعنه غنى واما
 على الثاني فاختلاف في نفس الفعل بعد الاتفاق على ان
 للمعظم يوم السبت والاختلاف في تعظيمه بان عظموه تارة
 بتحريم الصير فيه واخلاقا بتعظيمه تارة اخرى باحلال الصيد
 فيه فكان معنى الآية الكريمة انما جعل السبت اي تعظيمه على
 الذين اختلفوا في تعظيمه فعظموه تارة واهانوه اخرى ولو
 حمل السبت على اليوم لم يلائمه الضمير في فيه اذ هو لم
 يختلفوا على نسبهم في يوم السبت بان اراده بعض واباه بعض
 كما هو المتبادر من الاختلاف فيه اذ معنى اختلاف قوم في
 شيء وذهب بعضهم الى اثباته وبعضهم الى نفيه ولقد صرح
 جارا الله وهو المعنى بقوله القاضى قدس سره قيل بذلك
 فقال على هذا الوجه وهو المقدم عنده مانصه بالسبت
 مصدر سببت اليهود اذ اعطيت سبها فنجد تصريحه بذلك
 ما العامل لهذا المحشى على انه اسم اليوم ولو عكس كان
 اصوب والله سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان ربك هو اعلم

عن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمرتدين ما مضى
اي فاعليك البلاغ واما حصول الهداية والضلال
والجوازاه عليها فلا اليك الخ **ما** **سعدى** افترى
دلالة الآية على الثاني مسلمة واما على حصول الهداية
والضلال ليس اليه فالآية ساكنة **اق**
لا يخفى ان ضمير الفصل اية المقصر فيتنى علمه عليه الصلاة
والسلام هداية من يتدرى وضلال من يضل فتتنى عنه
القدرة على حصول ذلك اذ من له قدرة على حصول شيء
يكون عالما بحصوله قطعا على ان ايراد الآية بعد الامر بالدعوة
يؤذن على انه مقصور عليها بقرينة المقام

ما **رح** **سورة سجات**

ما **القاضي** في تفسير قوله سبحانه وايتنا موسى
الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل الا تتخذوا من
دوني وكيلوا ما مضى باتكون اليه اموركم غيري **ما**
سعدى افترى فيه اشارة الى كون قوله في ادوم معقول
لا تتخذوا الى قوله فدون هنا معنى غير الخ **اق**
لا يخفى ان كلمة دون في الظروف اللازمة للظرفية فهي لا تكون

الا منصوبة على الظرفية او مجرورة بن كعد غاية الامر
انها لما كانت في الاصل معنى مكان احط استعير للتقار
في الرتب ثم توسع فيها فاستعملت في تجاوز حد الى آخر
وان لم يكن بينهما تفاوت فكانت في المعنى قريبا من غير
فمعنى اتخذت من دونك صديقا اتخذت من مكان وجهة
دون مكانك وجهتك صديقا فيلزم ان يكون غيره و
بهذا الطريق لا يخرج عن الظرفية كما في الكشاف والكشف
وحواشي التفتازاني عليه والدر المنصور وغيره في تفسير
آية وادعوا شهداءكم من دون الله والاتخذوا افتخا له الاخر
متعد الى معقول واحد مثله في آية ومن الناس من يتخذ
من دون الله انادا كما ذكره ابن السمين هناك نعم يصح
جعلهم المتعدى الى معقولين احدهما ذرية من حملنا
او متعلق من دوى على معنى لا تتخذوا احدا كائنا من
دوى وكيلوا وحاصله لا تتخذوا وكيلوا غيري على الشرح
المشروح لكن الخلل على المتعدى الى واحد اظهر من لا يتعد
الغاية ليست زايرة واما جعلها بتعويض مما يترده عنه
ساحة التشليل للجميل فانه اذا كان غيرك من سواك واحدا

مما فوّقه فاي حاجة الى تبعيضه وان شئت فوّازة بين
لا تتخذوا غيري وكيلًا ولا تتخذوا بعض غيري وكيلًا هـ
واجعل الذوق حكما واسد سجانة الخبير

باب القاصي في تفسير قوله سبحانه وجعلنا الليل
والنهار رايتين فحى ناية الليل مانصه اي الاية التي هي
الليل بالاشراق الى **باب** معرّى افدى عدل عن
تفسير الزمخشري الى قوله لكن لك ان تقول الى **اموي**
مبدأ الاية الكريمة جعل الليل والنهار رايتين من حيث
تعاقبهما على السق المخصوص المعلوم كما ذكره ونظامها
اعنى ابتغا الفضل وعلم عدد السنين والحساب مبني
على التعاقب المذكور بل هو الغاية المرتبة عليه والقاد
في قوله سبحانه فحى نا تفسيره كما ذكره فللناسب ان
يشتمل المفسر على ما هو المقصود في المفسر وهو التعاقب
المعيا بما ذكره وهو على تفسير القاصي في غاية الوضوح
اي محو ناية الليل باشراف الشمس فاعقبه النهار غاية
الامر انه لم يذكر تعقيب الليل النهار للعلم به على حدايته

يغشى

يغشى الليل النهار حسبما بينوه هناك والاكتفاء بذكر
احد المتقابلين عن الآخر ايجازا مستفيض فجابوب اركان
النظم الكريم عليه بداية ووسطا ونهاية وما كذلك على
ما في الكشاف اذ هو لم يزد على ان الليل خلق كالنحو
والنهار خلق مضيا وليس فيه ذكر التعاقب المقصود
فيما هو تفسيره على ان ترتب الغائتين معا على التعاقب
المخصوص المعلوم مما تضمنه من المقادير العلوية واضح
لا تكلف فيه بخلافه على ما في الكشاف اذ يحتاج فيه الى
تعلق الابتغا بوجود النهار مبصرا وعلم عدد السنين
والحساب بالامرين فيتعلق العطوف عليه بالثاني فقط
والعطوف بهما كما افصح عنه المرحوم ابو السعود مع ما
كلام الكشاف من حمل المحو على الشبه به على ان فيما ذكره
ابو السعود محو المقتضى للظواهر من وجه اخر هو حمل
المحو على انتشابه كتكبير الفيل وتصغير البعوض على انه
لا يجوز في مقصوده نفعا اذ مقصوده انتشاء وجو
الليل مطلقا لا تصيره كذلك بعد ان لم يكن كذلك
وانتشاء المحو لا يفيد له لانه عبارة عن انتشاء هاب

الآثر على ما في القاموس فيقتضي سبق الأثر حتماً ويعود
على موضوعه بالمقتضى بخلاف انشا صغر البعض فيحتاج
إلى الحمل على التشبيه فيحمل عليه من أول الأمر كما صنع جاز الله
وبالحمل فكلام القاض مصوناً من هذه التكلفات وأما
ما ذكره هذا المحشي من عدم الغاية الزائدة فمنع
أذ يكتفي في نحو الليل حدوث الأثر في جملة وجعلنا
آية النهار مبصرة تفيد بقاء ما هو مدلول لفظ النهار
المعلوم المحدود وصيغة اسم الفاعل والله سبحانه الخبير

ما في القاضى في تفسير قوله سبحانه ونخرج له يوم
القيمة كتاباً بالآية ما نصه هي صحيفة عمله أو نفسه المنتقشة
بأثار أعماله **ما في** سعدى أفندى وتفصيله ما قيل
إلى قوله ثم المراد بالقيمة على هذا التفصيل هي القيمة
الصغرى **ما في** كون المراد يوم القيمة في الآية
الكرامة القيمة الصغرى وهي وقت مفارقة الروح
البدن كما قاله ابن النكاح باشا أيضاً بعيد لأنه
خلاف المتبادر من إطلاق يوم القيمة في المصنوع

القرائنه

١١٢
القرائنه سيما مع ذكر الأمر بالقراءة وكون نفسه حسيباً
أو شاهداً عليه أذاك والقاضى قد سره لم يذكر
على الوجه الثاني سوى أن المراد من الكتاب النفس الناطقة
المنتقشة بأكسبته من الحالات والملكات ولا ريب في
بقا انصافها بذلك إلى يوم المعاد وهو الذي عنه
من ذهب إلى المعاد الجسماني والروحاني معاً من علماء
الإسلام كالغزالي والكعبى والحليمى والراغب والقاضى
أبو يزيد الدبرسى قال في شرح المقاصد وقد بالغ
الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع
الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح قال في شرح
المواقف قال الامام الرازى وأما الغاييلون بالمعاد
الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين
الحكمة والشرعة فقالوا دل العقل على أن سعادة
الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وإن سعادة الأجسام
في إدراك المحسوسات ولجمع بين هاتين السعادتين
في هذه الحيوة غير ممكن لأن الإنسان مع استغراقه في
تجلى أنوار عالم الغيب لا يمكن الالتفات إلى شيء من الدن

لجسائيه ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه
ان يلتفت الى اللذات الروحانيه وانما تعذر هذا الجمع لكون
الارواح البشريه ضعيفه في هذا العالم فاذا فارقت بالوت
واستمدت حرم عالم القدس والطهارة عويت وكملت فاذا
اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين والاشبهه في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى
من مراتب السعادة انتهى ٥
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا مانعه وفيه دليل على ان لا وجوب قبل
الشرع الخ **قال** سعدى افندى يعنى دليلا للزاميا الخ
اقول قد صرحوا بذلك في كتب الكلام والاصول
لكن في معرض الاستدلال على الخصم على السمع الذي ذكره هذا
المحشى لكن القاضى لم يورده في هذا المعرض ولم يتعرض
لذكر الخصم فالظاهر ان مراده الدليل الحقيقي بناء على
الفرق بين ما انا فاعل وما كنت فاعلا بان مدلول الثانى
ما صح وما استفهام على حده وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين
وحيث لم يصح ولم يستقم لم يكن وجوب راسا اذ معه تثبت

صحة العذاب واستقامته وان لم يقع العذاب فصحة
العذاب واستقامته لازمة للوجوب حيث انتهى اللازم
استغنى الملزوم على ان ايراد هذه الاية عقيب ما ذكر من
الزامهم يوم القيمة وذكر الهدى والضلال قرينة على ان
المراد وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يلزمهم للجنة
كما صرح به فلا حجة ملزمة قبله فليس مجرد العقل حجة
فلا وجوب لمجرده وقد اعترف جارا لله وهو قزوة الاخصاء
بان المعنى وما صح مناصحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب
قوما لا بعد ان نبعث اليهم رسولا فيلزمهم للجنة ثم
اعتذر بما لا جدوى فيه جميعا بينه صاحب الكفر حرم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واذا اردنا ان
نهلك قرية مانعه واذا تعلقت ارادتنا بهلاك قوم
لانقاذ قضائنا الخ **قال** سعدى افندى يعنى السبب
عن علمه الى قوله لان المراد يقع عقيب بلا تراخ **اقول**
ان اراد تعلق الارادة الازلية بالاشياء في اوقاتها المقدرة
لحافظها هو انه لا معنى لوقوع الفعل عقيب بلا تراخ وان

اراد تعلقها عند تحقق الاشياء في اوقاتها فمن مقارنته
 للفعل في وليس واقعا عقبها وان اراد ان شأن الارادة
 الحادثة ذلك فاطلق اللزوم واريد اللزوم فتعلقها ايضا
 مقارن لحدوث الفعل زمانا ليس سابقا عليها كما في شرح
 المواقف وغيره **هـ**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وقضى ربك
 الا تعبدوا الا اياه مانعه وامر امرامعطو عابه **قال**
 سعدى اقدم من قضى معنى امر وجعل المضمين اصلا
 والمضمين فيه قيده لان المقضى يجب وقوعه **اقول**
 انتخير بان التضمين لا يخرج الفعل عن معناه الحقيقي
 فيجب الوقوع في معين ما قاله فالوجه ما ذكره بعض
 المحققين من ان القضا في اصل اللغة اتمام الشيء والفراغ
 وما كان كذلك شأنه التقرر فاذا استعمل القضا في موضع
 الامر والالزام افاد ان ذلك الايجاب امر مقرر موافق
 للحكمة ومما يدل على ان التضمين لا يغير معنى الفعل
 ما اعترض به على الزمخشري في قوله ان التقدير مضمين
 معنى العلم في قوله سبحانه قدرنا انهم من العابرين

من

من ان التضمين لا ينفعه لبقا معنى الفصل حتى اجاب
 عنه صاحب الكشف بانه لا يريد التضمين المصطلح بل
 بيان علاقة الجوز قليلا **راجع هـ**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واخفض لها حنا
 الدلل اللام مانعه تدلل لها وتواضع جعل للدلال حنا
 كما جعل ليدي في قوله وغداة ريح قد كشفت وقره
 اذا صحت بيد الشمال زمامها للشمال يد الخ **قال**
 سعدى اقدم والاطهر ان اسمها زمامها الخ **اقول**
 الاظهر ان اسمها ضمير القرية وان الجملة خبر اذا لا فرق في
 اصل المعنى بين قولنا صار زيد بيده زمام الامور وقولنا
 صار زمام الامور بيده فاي حاجة الى ارتكاب الكتاب
 التانيث **هـ**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واما تعرض عنهم
 ابتغاء رحمة من ربك ترجوها الاية مانعه وان اعرض
 عن دنى القرني والسالكين الخ **قال** سعدى اقدم
 اي ان اردت الاعراض **اقول** ليس في عبارة القاضى
 رحمه الله تعالى ما يدل على هذا المجاز وعنه غنى بان يكون

مراده ما في الكشف اي ان اعرض عنهم حيا من الرد
فلا تتركهم غير مجابين وحاصله ان اعرض عنهم فاعقب
اعراضك بهذا القول فالكلام على حقيقة واما قوله نقل
لهم ولا تعرض فلا دليل في الآية عليه بل صرحوا في امثاله
كآية اذا قمتم الى الصلاة فاذا قرأت القرآن ان النكته في هذا
المجاز التنبيه على انه ينبغي ان اتصال الارادة بالفعل ولو
جاز ان يراد مجرد الارادة بدون الفعل لما تنس لى لم ذلك
التبيه والله سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تقربوا الزنا انه
كان فاحشة وساء سبيلا مانصه اي ييسر الطريق طريقه
سعدى اقضى الظاهر ان الاضافة في طريقه
بيانها الى **اقول** بل خلاف الظاهر اذ كان يكفيه
ان يقول ييسر هو طريقا على ان عنه غنى ايضا بالاخبار
عنه بالفحش الذى هو القبح الزايد للظاهر لشمول جميع حالاته
من كونه طريقا وغيره بل هي لامية والمعنى ييسر طريقا
طريقه فيكون دما للطريق المودى اليه بعد دفعه في نفسه
والزنا هو الرطى حيا عرفوه لا الغيب بل الغيب طريقه

كما صرح به القاضى بقوله وهو الغيب والزاني بمقدمات الزنا
ازال يد الزوج واثبت يده المبطلة فكان غاصبا لغته من حين
المقدمات ونظيره ما ذكره صدر الشريعة في التضييع بشاة الودعة
من انه يحرم الاضجاع للذبح وشد الرجل كان غاصبا والله سبحانه
المহারى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه انظر كيف ضربوا لك
الامثال مثلوك بالشاعر والساحر الخ **سعدى** اقضى
الامثال جمع مثل بكسر الميم وسكون الهمزة **اقول** قد صرح
الزمخشري والقاضى بان آية النخل تمثيل لان من يضرب المثل
يشبه حاله بحال فعمل الآية هنا تمثيلا لتبشيرهم حاله
بحال من ذكره وكون الامثال جمع مثل بالفتح هو الظاهر
المتبادر

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ويقولون متى
هو قل عسى ان يكون قريبا يوم يدعوكم فتستجيون بحمد
مانصه اي يوم يبعثكم فتبعثون استعار لها الدعاء والاجابة
للتبشير على سرعتها وتيسر امرها وان المقصود منها
الاحضار للجن والحاسبه الخ **سعدى** اقضى

دلالة على ان المقصود منها الاحضار مسلمة واما كون
 الاحضار للحاسبة والخبر فغير ظاهر **الحاق**
 بل ظاهر لان الاستجابة موافقة الراعي فيما دعا اليه فهي
 ابلغ من الاجابة والدعوى اليه في ذلك المقام ليس الا
 الحاسبة والخبر والله سبحانه الخبير **هـ**
ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وما منعنا ان نرسل
 بالآيات الا ان كذب بها الاولون مانعه التكذيب الاولين
 الذين هم امثالهم في الطبع كعاد وثمود واهل الوارسلت
 لكذبوا بها تكذيب اوليك واستوجبوا الاستيصال على
 ما مضى به ستنا وقد قضينا ان لا نستأصلهم لان فيهم
 من يؤمن او يلد من يؤمن **الحاق** **سعدى** افدى
 كلمة اولمخ الخلو والمجموع تعليل واحد **الحاق**
 انت خير بان مانعة الخلو وان لم تقتض منع الجمع لا تدل
 على ان المقصود بالجمع ولو اريد المجموع كان التفسير بالواو
 اسبغ واخصر فتبين ان كلامها علة على حدة وحا
 ان محي الايات المقترحة وعدم الايمان بها موجب
 الاستيصال وهم الان في غاية العناد فلو حصلت لهم

يؤمنوا

يؤمنوا فيلزم ما جرت به العادة الالهية من استيصال
 الجميع لعنادهم وهو منافي للحكمة لان فيهم من يتوب
 بعد حين في وقته المقدرة له اولان فيهم من سيولد مؤمنا
 لهذا هذا الدين الى يوم القيمة والله سبحانه العليم
 الخبير **هـ**
ما القاضى في تفسير قوله سبحانه يوم ندعوا كل
 اناس بامامهم الاية مانعة نضب باضار اذ كر او ظرف
 لما دل عليه ولا يظنون وقوى يدعوا ويدعى ويدعو
 على قلب الالف واوا على لغة من يقول افعوا او على ان
 الالف علامة الجمع كما في قوله واسروا النجوى الذي ^{مطلو}
 اوضحه وكل يدل منه والنون محذوفة لقلة المبالاة بها
 فانها ليست بالاعلام للرفع وهو قد يقدر كما في يدعى
سعدى افدى قوله وهو قد يقدر كما في يدعى
 لكن هنا ليس مقدر ايضا **الحاق** **سعدى** انت تعلم ان
 مراد القاضى ان النون لما كانت علامة لم يبالوا بحذفها
 فلم تذكر كما لم تذكر الضمة التي هي علامة في مثل يدعى
 وحيث كانت علامة لا يبالوا بحذفها جاز حذفها **الحاق**

التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا
ولا تؤمنوا حتى تحابوا

باب القاضى في تفسير هذه الآية وقيل بامها ثم
جمع امر كحف وخفاف **باب** سعدى أفندى فالصاحب
الكشف الى قوله الا ترى اولاد الزنا يحصل لهم الانتفاع
في الدنيا بكونهم كذلك **باب** قوله الا ترى قيا
عالم الآخرة على ما كان في الدنيا قياس مع غاية الفارق
او قد تحققوا في الآخرة ان لا اعتبار الا للعمل ولا انقضاء
الا بالذنب اذ قد قطعت عرى الانساب فلا انساب
بينهم ولا يتسألون وعندهم ما يشغلهم عن تذكر ما كانوا
يعتبرونه في الدنيا

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه اقم الصلاة للذكر
الشمس الى غسق الليل وقران الفجر الآية فانصه صلاة
الصبح سميت قرانا لانه ركنها كما سميت ركوعا وسجودا
واستدل به على وجوب القراءة فيها ولا دليل فيه لحوان
ان يكون التجوز لكونها مندوبة فيها **باب**
سعدى أفندى دفع ذلك صاحب الكشف ثم قال اقول

قراءة

قراءة الفاتحة وكذا التكبير ليس واحدا منهما ركننا
عند المصنف **باب** تكبير الافتتاح ركن
عند بعض ائمتنا كفى الاسلام والطحاوى ومن
تابعهما ولعل الزمخشري قائل بقولهم وان ذهب الاكثر
الى شرطيته واما الفاتحة فالذي يضر عليه علماء الكتاب
الهداية انها لا تنفع ركننا لانها لا تكون ركننا فتعين
ركننا بتعين المصلي وذلك كاف في الاطلاق مع
وجوبها الاكيد المستفاد من الاحاديث الكثيرة
مثل لأصلاة الأبعثحة الكتاب والقول بان الوجوب
لا يستلزم الركنية مسلم وصاحب الكشف لم يدع
الاستلزام بل اشار بذكر الوجوب الى ما ذكره المحققون
من انه لا بد في اطلاق الخبر على الكل من ان يكون الخبر
مزيد اختصاص بالكل بالمعنى المقصود من الكل
وهو هنا الوجوب المستدعى للاثم بالترك على انه
لوم يكن واحدا منهما ركننا لكفت غلاقة اللزوم
المستفاد من الوجوب واين الواجب الذي هو بمنزلة
الركن من المدبب ولا يهجم في التبع اذ قد صرح

الغالبون ليظهره على الدين كله ليستخلصهم في الارض
وقل جاء الحق **هـ** سعدى افدى وقل جاء الحق
يجوز ان يعتبر من جملة مقول القول **اقول** اي في كلام
القاضي **هـ**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه واذا انعمنا على
الانسان اعرض ونأى بجانبه مانعه اعرض عن ذكر الله
ونأى بجانبه لوى عطفه وبعد بنفسه **هـ** سعدى
افدى فقوله نأى بجانبه تأكيد للاعراض كذا في الكشاف
وفيه انه ينبغي ان لا يوتى بالواو الخ **اقول** اجاب عنه الفاعل
اليماني ان دخل الواو لكونه ليس تأكيداً صاعياً فكان هذا
الحشي لم يقق عليه **هـ**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قل سبحانه ربي هل
كنت الا بشار رسولاً مانعه كساير الرسل وكانوا لاياتون
قومهم الا بآيات يظهره الله عليهم على ما يلائم حال قومهم ولم يكن
امر الايات اليهم ولا لهم ان يتحكموا على الله حتى يتخيروها
هـ سعدى افدى اي يتخير الرسل الماضية **اقول**
لا يخفى ان الكلام في تخييرهم الايات واقتراحهم اياها عليه

الصلاة

19- الصلاة والسلام فالمناسب عود الضمير في يتخيروها الى
الايات ويكون المعنى حتى يتخيروها مقترحين على
لا في تخيير الرسل ولو كان الضمير عابدا اليهم لقال
يتخيرهم على وتيره ما قبله **هـ**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولقد اتينا موسى
تسع آيات بينات مانعه هي العصا واليد والجراد
والقمل والضفادع والدم وانجبار الماء من الحجر وانقلاب
البحر وتو الطور وقيل الطوفان والسنون ونقص الثمر
مكان الثلاثة الاخيرة الخ **هـ** سعدى افدى فان قيل
هذه الايات الثلاث الى قوله بل الى السبع **اقول** بل الى
الست لظهور ان فلق البحر لم يكن عند الحاورة المذكورة
حين التحدي بل حين حق الهلاك **هـ**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فاسأل بني اسرائيل
مانعه فقلنا له سلم من فرعون ليرسلهم معك او سلم
من حال دينهم الخ **هـ** سعدى افدى سلم فالسؤال

معنى الطلب اوسلمهم عن حال دينهم والسؤال بمعنى الاستخارة
وقوله بنى اسرائيل نصب بنزع الخافض **اقول** هذا
خلاف الظاهر مع انه لا حاجة اليه وليس المعنى عليه
بل المعنى استخبر بنى اسرائيل عن حال دينهم فليس غنة
سوى حذف المتعلق على ما هو المستفيض مع اقتضاء
المقام اياه وليس المراد استخبر عن حال دينهم مطلقا
كايضا من كان ليخبرك بل استخبرهم عن حال دينهم هل
انتم ثابتون على ملة ابراهيم ام دخلتم في دين فرعون
لينفتح لك باب المناقشة معهم للارشاد

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه لقد ما انزل
الارب السموات والارض ما نصه يعنى الايات **قال**
سعدى افندى اى السبع او التسع **اقول** اى السبع
ان اريد بالسبع التى ذكرها القاضى اولا كما بينه المحشى
وبينا انها الست والتسع ان وضعت الثلاثة مكان
الثلاثة الاخيره

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ويجزون للاذقان

سجدا

سجدا مانصه وذكر الذن لان اول ما يلقى الارض من وجه
الساجد **ما** سعدى افندى فيه بحث فانه ظاهر
انه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد جبهته وانفذه
الا ان يقال ان طريق سجدهم غير ما عرفناه **اقول**
قد اجيب عنه بان المراد انه اذا ابتدى الخوض فاقرب
الاشيا من وجهه الى الارض هو الذن هذا واما
قوله الا ان يقال ان في بعد كل البعد على الموضين
ان يكون سجودهم على غير الهية المأمور بها

قال القاضى في تفسير هذه الاية ايضا واللام
فيه يعنى في للاذقان لاختصاص الخوض به **قال**
سعدى افندى فيه البحث السابق مع انه مخالف لقوله
لان اول ما يلقى الارض من وجه الساجد دلالة على
ان في وجهه ما يتصف بالخوض غير الذن الا ان
يقال المراد لاختصاص اول الخوض به او يقال لاختصاص
هنا متعد والمعنى تخصيص الخوض به ويكون هذا
طريق سجدهم على ما اشرنا اليه **اقول** قد قدمنا

انه يبعد كل البعد من العلم الذين امنوا به ان يسجدوا على
غير الهيبة المأمور بها ثم الاضاف ان الحشي رحمه الله تعالى
لم يعين النظر اذ مراد القاضى على وفق ما في الكشاف ان
المراد بالاذقان في الموضعين الوجوه التي هي من قصاص
الشعر الى اسفل الذقن وانما عبر عنها بالاذقان لما ذكره
فهو بيان وجه التجوز واللام في الموضعين للاختصاص
كما قال في الكشاف ان معناه جعل ذقنه وجهه للخوف
واختص به فالمعنى يخرون عليها لان اللام بمعنى على
واي داع الى جعلها بمعنى على في الاول والاختصاص
في الثاني فلا بحث ولا مخالفة ولا حاجة الى ما خلف
والله سبحانه الهادي

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى مانصة والدعاء في الآية بمعنى التسمية
وهو متعد الى مفعولين حذف اولهما استغناء عنه
او للتخيير **قوله** سعدى افندى غير مسلم بل الاباحة
لا **اقول** لا يخفى ان هذا التخيير هو التخيير على
سبيل الاباحة كما حققه العلامة التفتازانى وغيره

وهو

وهو لا يمنع الجمع كما ذكرنا ان اذ في آية الكفارة للتخيير
مع انه لا يمنع الجمع فيها فهذا غير ما ذكره الرضى فالانصاف
التليم **وهذه سورة الكهف**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولم يجعل له
عوجا قوما لينذر باس شديد من لدنك **قوله** سعدى افندى
معتد لا لا افراط فيه ولا تفريط **قوله** سعدى افندى
اشار الى وجه الجمع بين نفي العوج واثبات الاستعانة
حيث بين لكل منهما معنى غير الاخر وفي الكشاف فايد
الجمع التوكيد فرب مستقيم مشهود له بالاستقامة ولا
يخلو من ادنى عوج عند التخص ولا يخفى عليك ان
ما ذكره **لا اقول** نعم ما اجاب به بعض الفضلاء
من ان التاكيد انما حصل من الجمع بينهما ولعمري هو صريح
كلام جارا لله عند الاضاف

قال القاضى في تفسير هذه الآية ايضا اوليت
الذين كفروا عذابا شديدا يحذف المفعول الاول
اكتفاء بدلالة القرينة **قوله** سعدى افندى يعنى

المقابلة لقوله وبشر المؤمنين فيه ان المقابلة الخ **اقول**
انت تعلم انه فسر الاجر الحسن بالجنة بقرينة ما كثير هو
للمؤمنين مطلقا وان فيما ذكره خلولا لآية الكريمة عن
تبشير من آمن فمات من غير مهلة فالوصف اعني يعلمون
الصالحات للمرج اي من شأنهم عملها على حد قوله سبحانه
والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة
هم فيها خالدون للقطع بان مجرد الايمان كاف في
استيجاب الجنة

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فلعلك باخ
نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفاما فاض
للتاسف او متاسفا والاسف فطر للزن والغضب
وقرى ان بالفتح على لان فلا يجوز اعمال باخ اذا جعل حكاية
حال ماضية **قال** سعدى فدى ولقايل ان يقول
لا يلزم من حصول الخ **اقول** قد يخرج الجواب عنه مما في
الكشف من ان علة النجى عدم ايمانهم فان حصلت في
الزمن الماضي حصل العلول فيه وان بعد فبعد والمعنى
على المعنى ما كان يليق ذلك لانا جعلنا ما على الارض

زينة

زينة لها تختبرهم فجاز بهم وما عليك الا الانذار
والتبيين هذا وترك اللوم على تلك الحالة عند حصولها
الى اللوم عليها فيما سياتى لا يظهر له وجه وان اراد
معنى النهي عن الاستمرار كما هو ظاهر كلام المحشى
انه خلاف الظاهر ليس بجيد اذ النهي عنه لا عن
استمراره وكذا التعليل على قياس سائر الايات الواردة
فيه

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تقولن لشي
انى فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله مانعه والاستثناء
من النهي اي ولا تقولن لاجل شيء تغرم عليه انى فاعل
فيما يستقبل الا بان يشا الله اي الا ملبسا بمشيئة
قائلا ان شا الله او الا وقت ان يشا الله ان تقوله
بمعنى ان يؤذن لك فيه واليجوز تعليقه بفاعل لان
استثنا اقتران المشيئة بالفعل غير سديد واستثنا
اعتراضها دونه لا يناسب النهي **قال** سعدى فدى
قوله غير سديد لقائل ان يتأخر فيه الخ **اقول**
المعتزلة قائلون بان العباد موحدون لا فعلا لهم

بقدر ثم شاها الله تعالى اولا فلا يقول قائلهم انما مستقل
بفعل ان لم يقترب بالمشية وغير مستقل ان اقترب ولو
اريد المنع من مذهبهم لكفى فيه النهي عن دعوى الاستقلال
ثم هذا مع انه صرف للكلام عن ظاهره من غير حاجة ينوع
المقام ومورد النزول والتقدير بالاستقبال والله سبحانه
المباري

وبان سعدى افندى عند قوله لا يناسب النبي ذلك
ان تقول بل يناسبه لكونه نهيا عن مذهب المعتزلة على
ما نسبت عليه **اقول** قد سمعت على ان مذهبهم استقلال
العبد بالايجاد شاها الله تعالى اولا فلا يرد النبي عن الرفض
الى مذهبهم لكفى فيه النهي عن دعوى الاستقلال من غير حاجة الى
التقدير بالاستثناء والاستقبال

مال القاضى في تفسير قوله سبحانه فالهمم دونهم في ولي
ولا يشرك في حكمه احدا مانعه وقرا ابن عمار وقالون يعقوب
بالتا والجزم على نهى كل احد عن الاشراك **الحمد** سعدى
افندى ظاهر الخطاب لكل احد لا لرسول الله صلى
الله عليه وسلم وفيه انه يجوز **الحق** فيه انه لا داعي

الى

الى صرف الحكم عن ظاهره مع انه المطابق لقراءة الرفع
والملايم لما اتصل به من نفي من يتولى امورهم سواء مع
انه يدخل فيه حكم بالمدلة المذكورة وحولا اوليا والله سبحانه
المباري

مال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات انا لا ننزع اجر من احسن عملا مانعه
خبر ان الاولى هي الثانية باقى خبرها والراجح محذوف
تقديره من احسن عملهم **مال** سعدى افندى
اورد عليه بانه يؤذن بتسوية الذين امنوا وعملوا الصالحات
الى من احسن عملا والى من لا يحسنه ولا صحة له وجوابه
ان ايدان التسوية على تقدير ان تكون من تبعية
وذلك غير مسلم بل الظاهر انها للبيان **الحق**
لا يخفى ان حذف ما هو للبيان ليس فيه كثير حسن
قالا وان تكون تبعية ومن موصوفة وظاهر ان
عمل الصالحات هو احسان العمل فيكون التقدير
انا لا ننزع اجر صالح واحد منهم وهو او كذا الى
قيل انا لا ننزع اجرهم غاية انه عبر عنهم بعنوان

عمل الصالحات تارة وبإحسان العمل أخرى اعتناهم
على حد قوله سبحانه للذين استجابوا لله والرسول من
بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا
أجر عظيم وإن كانت من في هذه الآية للبين بخلاف
ما نحن فيه فإن كلمة من عامة للمفرد ولجمع اعتبارا
لصيغة الجمع في الوضعين بخلاف كلمة من الموصوف
فتأمل

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واضربا مثلك
لحياة الدنيا ما نضه وأذكرهم ما يشبه الحياة الدنيا في
زهرتها وسرعة زوالها أو وصفها الغريبة كما أي
هو كما ويجوز أن يكون مفعولا ثانيا لاضرب على
أنه معنى صبر **والسعد** أفنى قوله هو كما
الظاهر هي لأن المشبه هو الحياة الدنيا كما ذكره
أقول المثل في أصل كلامهم معنى النظم يقال
مثل ومثل ومثل كشيء وشبه وشبه ثم قيل للمقول
الساير الممثل بغيره بمورده مما فيه غاية وحفظ
عليه من التغيير ثم استعير للحال والصفة أو القصة

إذا كان لها شأن وغربة كما في الكشاف وظاهر
أن ليس المراد المثل فتعين معنى الشبه والصفة
وعلى كل منهما التشبيه مركب فعلى الأول يتعين أن
يكون التقدير هي أي الحياة الدنيا كما الخ إذا في ذكر
التشبيه ذكر الشبه ولا يذهب الوهم إلى أن يكون التقدير
هو أي الشبه كما الخ لظهور أن التشبيه هو هذه الحالة
لأمثلها فكان لتعيينه غنى عن البيان بخلاف التشبيه
أذ يحتمل أن يكون التقدير هي أي الحياة الدنيا كما الخ
ويحتمل احتمالا راجحا أن يكون التقدير هو أي المثل
بمعنى الصفة العجيبة كما الخ ورجحانه لوجهين
رجوع الضمير إلى المضاف على ما هو الأصل وكونه
على وزن قوله سبحانه أفاضل الحياة الدنيا كما الآية
حيث وقع قوله سبحانه كما خبر عن المثل بمعنى الصفة
حسبما بينه القاضى هناك والقرآن يفسر بعضه
بعضا فلذا صرح به احترازا عن ذهاب الوهم إلى
الاحتمال الآخر المرجوح فكان محتاجا إلى البيان
بخلاف الأول أذ لا يحتمل غيره فتبين أن تقدير

ضمير هو على الوجه الثاني وكذا قوله عقيب ويجوز
ان يكون الخ اذ لا يذهب الوهم الى ان يكون التقدير صير
لهم شبيهها كما الخ اذ هو عين الشبه لا مثله على
ما قدمنا والمعنى صير لهم صفتها كما الخ كما نقله
ابن السمين عن ابن عطية وغيره فيقول الى معنى مثل
الحياة الدنيا كما وليس المراد ضرب المثل بمعنى القول
الساير فيكون من قيل قوله سبحانه ضرب الله مثلا
للذين كفروا امرأة نوح الاية لتكون الكاف مقحة
فتأمل والله سبحانه العليم بهذا ولا يبعد كل البعد
ان يكون تقدير هو على الوجهين بان يكون على الاول
كناية لتأكيد التشبيه كما ذكره في قوله سبحانه
ليس كمثل شيء وعلى الثاني حقيقة

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا يظلم ربك
احدا مانصة فيكتب عليه ما لم يفعل او يزيده في عقابه
قال سعدى افندى لعل هذا التفسير يلايم
مذهب الاعتزال الخ **اقول** لا بل وقع في الظلم

في

في كلامه سبحانه في مواطن عديدة عبارة عن كمال
عدله وفرط رحمته وان لو زاد مستحق التعذيب عذابا
فوق ما يستحقه لكانت كالظلم وهو الملايم للمقام كما
لا يخفى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس كان من
الذين ففسق عن امر ربه مانصة خرج عن امره وترك
الاجود **قال** سعدى افندى وفي الكشف خرج
عن امر ربه من الاجود فجعل الامر معنى المامور به وعدم
انضافه بالاجود الذي هم الملائكة بخروجهم عنه وهو
الانطباق لا اشتنا ابليس عن حكم الاجود والمنصف
لا **اقول** الانضاف ان عبارة تحتلها والا
كما هو حقيقة في الطلب محار مشهور في المامور
مثل قوله سبحانه جاء امرنا ونظائره فيجعل خرج
امر اى خرج عن امره بسبب ترك الاجود ولم يمتثل
او عما امر به بسبب ترك الاجود فلم يفعل غير ان
عبارة الكشف نصر في الثاني

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اقتصدوا منه
ودريته اوليا من دوى الآية مانصه اعقب ما وجد
منه تختدونه والهمزة لانكار والتعجب قال سعدى
اقتصد فيه ان اتخاذه اوليا ليس عقيب ما وجد منه
بل بعده مدة طويلة والاظهر ان الغاء هنا لحد الاستبعاد
فان اتخاذه اوليا بعد ما وجد منه ما وجد مستبعد
اقول انت خير بان تمام الانكار والتعجب لا يقتضى
بدون العلم بذلك وتبيينه لهم فهو مراد قطعاً غير انه
لم يصرح بالعلم اعتماداً على ظهور ذلك وشيوع اعتباره
في امثاله وعليه قوله سبحانه كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا الاية لظهور ان المراد وانتم تعلمون ذلك وقوله
سبحانه ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم اي اذ تبين ظلمكم
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى على ان ما في قوله
بعد ما وجد منه عبارة عن المذكور المعلوم الذي هو
فسقه وكون الغاء للاستبعاد مع اغناء همزة الانكار
عن ذلك في غاية البعد ثم ان اتخاذه وذريته اولياء
واقع عقيب علمهم بذلك بلا محالة

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما كنت متخذ
المضلين عضدا مانصه اعوانا رد لاتخاذهم اوليا من
دون الله شركا له في العبادة قال سعدى
لما كان الخامل لهم على عبادة ما عبدوه دون الله تعالى
ابليس وذريته فكان كأنهم عبدهم ولذا قال النبي عليه
السلام في جواب ابن الزبير بل هم عبدا للشياطين
التي امرتهم بذلك على ما يبيح في سورة الانبياء لكن لا يلزم
لقوله ليس للظالمين بدلا ولما ذكره المصنف ان
اقول انت خير بان عبادة الله لا تكون بدون توحيد
وكذا توليه فاتخاذ الشريك في الحقيقة عدول عن عبادة
سبحانه وتوليه فجاء الاستبدال وليس الاولى ما ذكر
اذ ليس الصادر منهم افراد غيره على زعمهم ليتفق بطريق
الاولى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولقد صرفنا في
هذا القرآن من كل مثل مانصه من كل جنس يحتاجون
اليه قال سعدى افندى الظاهر ان التثنية عن
عن المصنف اليه الخ اقول نقسف يجعل

التوحيين للعوض وجعل من بعضيه في موقع المفعول
بمعنى بعض الافراد كما يقال بعض الحيوان انسان فصار
حاصله اننا بينا وكررنا بعض افراد الجنس المحتاج اليه
وفيه قصور لا يليق بالمقام فلذا قال بعضهم ان من زائده
كما هو مذهب الكوفيين والاعنشي والوجه ان المفعول
مخروف لظهوره كما قاله ابن السمين فهو نظير قوله سبحانه
ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس ليمذكروا ومن لا ابتداء
الغاية كما في قوله سبحانه كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
اي كلما رزقوا فردا من نوع وحاصل الآية الكريمة والله
اعلم اننا بينا وكررنا بوجه مختلف ايات نشأت من كل
نوع يحتاجون اليه هو في الحسن واستجلاب القلوب كالمثل
وظاهر ان القرآن انواع فمنه ما بين فيه التوحيد ودلائله
ومنه ما بين فيه النبوة ودلائلها وكذا احوال البعث
واحوال الاحكام وما من نوع من ذلك الا وقد فصلت
افرادها على احوال مختلفة والله سبحانه العاوي

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما منع الناس

ان

ان يومنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم الا ان تاتيهم
سنة الاولين فانصه الالطلب او انتظار او تقدير ان
تاتيهم سنة الاولين وهو الاستيصال **قال** سعدى
افدى فان قيل طلبهم سنة الاولين لعدم ايمانهم وهو
يمنعهم عن الايمان فالمنع ان كان للطلب يلزم الدور قلنا
المراد بالطلب سبب الخ **اقول** **الطلب** علة للمنع
من احداث الايمان وعلة الطلب هي عدم الايمان لا المنع
على انه لا طلب في هذا المقام ولا انتظار على الحقيقة
بل تشبيه حالهم بحال من يتطلب احد الامور ويترقبه
ومن هنا يندفع ما يترأى من منافات هذا الخبر في
قوله سبحانه وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى
الا ان قالوا البعث الله بشرار سولا

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما نزل المرسلين
الا مبشرين ومنذرين فانصه للمؤمنين والكافرين **قال**
سعدى افدى للطيبين والعاشرين كما في التفسير الكبير
وغیره لان التخصيص الخ **اقول** **الناس** المناسب للحصر

الآية على ظاهرها من العموم ويدخل انذار الكافرين دخولاً
اولياً فيبشرون المؤمنين بثمرات اعمالهم الصالحة وينذرونهم
بعاقبة ما يكون من الاعمال السيئة وينذرون الكافرين
بوحامة اعمالهم كلها فقولهم للمؤمنين والكافرين على
التوزيع على نهج ما قررنا

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه وتجادل الذين
كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق ما نصه لينزلوا
بالجدال الحق عن مقره ويبطلوه من ادحاض القدم
وهو ازالا قها وذلك قولهم للرسول ما انتم الا بشر
مثلنا لو شا الله لانزل ملايكة ونحو ذلك ونحو ذلك
سعدى افندي هذا مخالف لقوله باقتراح
الايات والسوال عن اصحاب الكهف فتأمل **اقول**
لا يجنى ان زعمهم ان الرسل لا يكون الا ملوكا حكما
عنهم في آية ابعث الله بشارا رسولا وهذه الآية
متضمنة للمجادلة بالاقتراح على وجه برهاني في زعمهم
يريدون ما انتم الا بشر مثلنا ولستم ملايكة والرسول

لا يكون

لا يكون الا ملوكا فلو كنتم رسلا كنتم ملايكة
تقدرون على الاتيان بمقترحاتنا فان كنتم رسلا
فاتوا بما تقترح كما يقع عن قوله سبحانه قل هل
كنت الا بشارا رسولا بعد ما حكى عنهم من
الوقي في السماء اي ما كنت الا بشارا رسولا
لا ملكا حتى تتصور منه هذه الافاعيل
فقوله وذلك اشارة الى المجادلة بالاقتراح
والله سبحانه للهادي

قال القاصي في تفسير قوله
سبحانه واذا قال موسى لفتاه لا ابرح حتى
ابلغ جميع البحرين ما نصه اي لا ازال
اسير فخرت الخبر لدلالة حاله وهو
السفر وقوله حتى ابلغ جميع البحرين
من حيث انها تستدعي ذا غاية عليه
ويجوز ان يكون اصله لا ابرح مسيري
حتى ابلغ على ان حتى ابلغ هو الخبر الخ

٢٠
باب سعدى افدى وهو متعلق
حتى وهو حاصل والتقدير لا يبرح سيري
حاصلا حتى ابلغ بنا على التوسع المشهور
وبه يحصل الربط بين اسم كان وخبره
والاولى ان يقال الرابط محذوف
والتقدير حتى ابلغ به الخ
اقول قوله اسم كان يريد اخنها
واما تقدير ابلغ به فلا داعى اليه ولا
احتياج الى الرابط فكون الخبر حاصلا
متعين فليس حتى متعلق سواه
اذ لا يجوز تعلقها بسيري لبقا
لحت كان بلا خبر حتى ولا تقدير حاصلا
بعد هذا التعلق اذ ليس المعنى على
ان دوام سيره الى ان يبلغ حاصل بل
على جعل البلوغ غاية حصول السير
ووجوده وبه ينقطع ثم دعوى
استتباع انقلاب الاول انقلاب

الثاني

٢١
الثاني ممنوعة اذ الداعى اليه في الاول
ان الدوام وصف للسير في الحقيقة
فكان للا انقلاب وجه ولا كذلك
البلوغ اذ هو وصف السائر لا السير

باب القاضى في تفسير قوله
سبحانه واما انسانيه الا الشيطان
ان اذكره مانصه وما انساني
ذكره الا الشيطان فان ان
اذكره بدل من الضير وقرى
ان اذكره وهو اعتذار
عن سبانه يشغل الشيطان
له بوساوسه وال حال وان كانت
عجيبة لا ينسى مثلها لكنه
لما ضرى بمشاهدة امثالها
عند موسى والفها قل اهتمامه
بها ولعله نسي ذلك الاستغراق

في الاستبصار والنجدة شراره
الى جناب القدس بما عراه من
مشاهدة الايات الباهرة وانما
نسبه الى الشيطان هضم نفسه
الحج سعدى اقربى
بقي الكلام في صدق نسبة
النسيان الى الشيطان حينئذ
فانه لاسبية له على هذا الوجه
ويجوز ان يقال انه كناية او
محاذ عن عدم الاعتراض والافتحار
اقربى كذا ورد كثير من
المحشين ويمكن الجواب بان
وسوسة الشيطان للاسيان
عليهم الصلاة والسلام مما ورد
به البقرات لكانهم معصومون
وغاية ما يصدر منهم ترك الاولى
ويعد لعل مقامهم ذنب يستغفر

منه ومعلوم ان وسوسة الشيطان
لكل حسب استعداده فقد
يوسوس للصالحين بتحسين
ما هو عبادة لهم ليوقعهم
بذلك في الذنب اذا لم يكن له
سبل لتخطيتهم بدوت ذلك
مثلا يحسن للعابد المتق الاستغراق
في التمجيد ليطلع الغر فيقوته
ما هو الا هم اعنى اداء الفرض
فتلك عبادة لكن اعقت
ما يواخذون بتأخيرها ولا ريب
انه كانت الاولى ليوشع عليه
السلام التحفظ والاحتراز بمنع
مقدمات النسيان كيلا يسي
ليأثم بها امر به موسى
عليه السلام بقوله اذا فقدت
الحوت فاحبرني فيحصل له مع

الامثال مطالعة شوق هي فوقه
مطالعة قبل روح نسب سيانه
ما كان فيه من المشاهدات التي هي من
اكل العبادات الا انها افعال
صدرت منه بتحسين الشيطان ليشغل
بها فيترك ما كان هو الاولى وهو
لم يسند السببية اليها وقهر السببية
على الشيطان هضم النفس حتى
كان تلك العبادات ليست شيئا يذكر
فمبني الشوق الاول على عدها كالعدم
هضم للنفس ومبني الثاني على انها
وان اعتبرت فاللايق بمثله ان لا يشغله
الباطن عن الظاهر فذلك نقص
صدر لتحسين الشيطان حتى اخذت
نجا معه نفسي ما هو الاله وترك الاولى
والله سبحانه الخبير
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه

قال

قال لن تستطيع مع صبر ما نصه في استطاعة
الصبر معه على وجوه من التاكيد **سعد**
والمراد في الصبر على ما يدل عليه وكيف نص ويلزم
من تغيرها نفيه وفيه دليل على ان الاستطاعة مع
الفعل **اقول** اللاتي بلاغة التثنية يقال
لما كان المقصود نفي وقوع الصبر منه نفي على
ابلق وجه بنفي القدرة عليه او لا ونفي على وجه
برهاني ثانيا بقوله وكيف نص لما فيه من
الدلالة على نفي حال يكون عليها ليتفي بالطريق
الاولى على حد ما قالوا في قوله سبحانه كيف
تكفرون بالله الاية واما كون الاستطاعة مع
الفعل وتقدمها بالذات كما هو مذهبنا لا قبله
بالزمان كما هو مذهب المعتزلة فلا دليل في
الاية على شيء منها اذ لا خلاف في ان القدرة
الموترة لا تنفك عن الفعل بيد ان الفعل موجود
حال اليجاد بذلك اليجاد عندنا وفي الان
الثاني عندهم وعليها فعدم التأثير مستلزم

لعدم الاثر وهو الذي نطقت به الآية الكريمة
من غير دلالة على معية ولا تقدم

وقال سعدى افندي عند قول القاصي على
وجوه من التاكيد التاكيد هنا على وجهين بان ولن
فلعله اراد معنى التشية من لفظ الجمع الا ان يقال
اسمية الجملة التي خبرها فعل من جملة وجوه التاكيد
اقول انت تعلم ان المسند اليه اذا قدم
على الفعل وحرف التي جميعا حكمه حكم المثنى في
افادة التقوى كما صرح به العلامة التفتازاني
في المطول وتعلم ما في صبر من استغراق الافراد
جليها وحقيقها اجزاء الجمع

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه قال سجدني ان
صابرا ولا اعصى لك امرا مانعه عطف على صابرا اي
سجدني صابرا وغير عاص او على سجدني **قال سعدى**
وفي الكشاف ولا اعصى في محل نصب عطف على صابرا اي

سجدني

سجدني صابرا غير عاص او لا في محل عطف على سجدني
ويروى على ظاهره ان سجدني في محل نصب لكونه مقول
القول **الاقول** انت تعلم ان زيدا اذا قال جاء
عمرو وذهب بكر فقلت قال زيد جاء عمرو وذهب بكر
فحكيت مجموع كلامه اعني للجملة من غير ان تقدر قولا
في الجملة المعطوفة كانت الجملة الثانية جزء المحكي فلا محل
لها وانما المحل للمجموع فهو في معنى قال هذا اللفظ انفس
على ذلك حال الجملة الثانية هنا اعني ولا اعصى لك
لك امر اذ نطق بهذا المجموع فحكى مجموعا

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه فانطلقا
حتى اذا ركبا في السفينة خرقها قال اخرقتها لتغرق
اهلها القدر جيت شيئا امرا قال الم اقل انك لن
تستطيع معي صبرا قال لا تنواخذني بما نسيت ولا ترهقني
من امري عسرا فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله
الاية مانعه ولعل تغيير النظم بان جعل خرقها
جزا واعتراض موسى مستانفا وفي الثانية قتله

من جملة الشرط واعتراضه جزء لأن القتل اقيم والاعتراض
عليه ادخل وكان حديرا بان يجعل عمدة الكلام **قال**
سعدى افندى لعل مناه ان الحكم في الكلام الشرطي انما هو
في الجزاء الشرطي قيد له بمنزلة الحال قيل بل الوجه في
التغيير هو تعقيب القتل للاقادون للخرق للركوب وفيه
انه ورد في الحديث الصحيح فلما ركبا في السفينة لم يجزا
الا والخضر قد قلع لوحا من السفينة فهذا يدل على تعقيب
الخرق للركوب ايضا جعل غاية انطلاقتها مصون
للجملة لعدم انتهائهما **اقول** قد ذكرنا في امثال
هذا الموضع مثل قوله سبحانه حتى اذا جاءوك يناديوك
الايم ان الغاية هي الزمان الذي وقع فيه مضمون الشرطية
لا الشرط ولا الجزاء وحده فحاصله ان زمن الانطلاق قد
انتهى بالزمن الذي وقعت فيه الشرطية واما دلالة
على ان الجزاء وقع بعد الشرط بمهلة او لا فلا

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اما السفينة
فكانت لمساكين مانص لمخارج وهو دليل على ان المسكين

يطلق

الواجب

يطلق على من يملك شيئا اذا لم يملكه **قال** سعدى افندى
انما يكون دليلا اذا ثبت ان السفينة كانت ملكا لهم كلف
للمخمس ان يقول اللام للدلالة على اختصاصها بهم لكونها في
ايديهم عارية او لكونهم اجرا كما ورد في الحديث **اقول**
هذا خلاف الظاهر حبرا اذا المتبادر للاختصاص الملكي
وحماية ما هو ملك المسكين لاما هو امانة في ايديهم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فاردت ان اعيها
وكان وراهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا مانصه وكان حق
النظم ان يتاخر قوله فاردت ان اعيها عن قوله وكان وراهم
ملك لان ارادت التعيب مسبب عن خوف الغصب وانما
قدم للعناية **قال** سعدى افندى وجه العناية **اقول**
لا يخفى ان الخرق تعيب ترتب عليه الاعراف او لا وليس في
الكلام ما يدل على الحصر وان الخرق لقصد التعيب لا الاعراف
ولو سلم فالاولى في العناية على هذا ان يقدم على السببين لا على
احدهما والوجه ما في الكشف من انه قدم السبب الاقوى عليه لانه
يلوح بالمراد الذي فهم حبا ففضل هناك فليراجع

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فارادريك ان
يبدلها خيرا منه زكاة واقرب رحما ما مضى ان يرزقها
بدله ولدا خيرا منه زكاة طهارة من الذنوب والاخلاق
الروية واقرب رحمة وعطفا على والديه **قال**
سعدى ائدى قال ابو حيان افعل ليس هذا للتفصيل
لان هذا الغلام لا زكاة له ولا رحمة وقلده في هذا الكلام
بعض الفضل وفيه نظر فان الغلام كان زكيا طاهرا
من الذنوب بالفعل ان كان صغيرا وحسب ظاهر حاله
ان كان بالغاً **اقول** ليس من مقتضى المقام ثبوت
خيرية هذا الغلام فالقول ما قال ابو حيان

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واما الخبار
فكان لغلامين يقيم في المدينة وكان تحت كنفهما
ما نصه من ذهب وفضة روى ذلك مرفوعا والزم على
كنفهما في قوله والذين يكتزون الذهب والفضة لم
لا يورثوا زكاتها وما تعلق بهما من الحقوق **قال**
سعدى ائدى ولا يتوجه ما يقال لادلالة فيه على انه

كان

كلاوب الصالح حتى يحتاج الى الاعتذار بان الكنز المدفون
ما لا يورث زكاته اذ لا ماس له بما قصد المصنف بيان
حال الكنز في الحل والحرمه الخ **اقول** لا يرتاب في انه جوف
سوال مقدر ويبعد كل البعد ان يكون المقصد الى بيان
ما لا يكاد يجنى على احديهما وقد تقدم الكلام عليه في تفسير
تلك الآية الكريمة واما قوله مع ان الخضر سعى في ابقائه لا فيجيب
فان الحرام الكنز بمعنى المصدر وهو فعل الكائن وقد انقضى
والذي سعى في ابقائه وادامته الكنز بمعنى المكثور وهو
مال هذين اليتيمين والله سبحانه الخير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فارادريك ان
يبدلها خيرا منه زكاة واقرب رحمة من ربك ما مضى ولعل
اسناد الارادة اولا الى نفسه لانه المباشر للتعيب وثانيا
الى الله وإلى نفسه لان التبديل باهلاك الغلام وإيجاد الله
تعالى بدله وثالثا الى الله وحده لانه لا مدخل له في بلوغ
الغلامين **قال** سعدى ائدى فيه انه جمع نفسه مع
في الصريح خصوصا في ضمير المتكلم لا يناسب الادب **اقول**

هكذا اوردوا عليه وهو بعيد الصدور عن مثله ولعل
مراده ان اسناده او لا الارادة الى نفسه لانه المباشر
للتعيب واسناده ثانيا الى الله على تقدير ان يكون
فحشا حكاية كلام الله تعالى كما قدمه اذ يكون فاردا
سند الى الله كما تقدم والى نفسه على تقدير ان يكون
من كلام الخضر والربيب ان ذلك التبديل انما يكون باهلا
الغلام والمباشر الخضر وباجاد البرد وهو فعل الله
وحدوه من حيث فعل الله اسند الى الله على التقدير
الاول اي كونه حكاية كلام الله ومن حيث مباشر الخضر
اسند الى الخضر على التقدير الثاني اي كونه من كلامه عليه
السلام واما الثالث اعني بلوغ الاشده وهو فعل الله
لاشايته فيه لغيره تعالى والله سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه انا مكنا له في الارض
وايتناه من كل شئ سببا ما مضى مكنا له امره ضمن الضم
فيها كيف شاء وايتناه من كل شئ اراده وتوجه اليه
بواسطة الخ **قال** سعدى افندى قوله من كل شئ

من اسباب كل شئ ولا ياباه قول المصنف اراده وتوجه اليه
الى **اقول** لا يخفى ان المقام لبيان اتصاله الى كل شئ
اراد بطريقه الموصل اليه لبيان ان لكل شئ موصلات
وايتناه موصلاتها فالظاهرة ان ابتدايته مثلها فيما
نقله في الهداية من قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل للرجل
ان يخلو بامرأة ليس بها بيل وقولهم هو بيل من كذا
ويكفي لتصحیح معنى الابتداء ان ما كان متصلا بشئ كان
ذلك الشئ مبدءا لاحد طرفيه فليتامل

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قلنا يا ابا القريظ
اما ان تعذب واما ان تتخبر فيهم حسنا ما مضى في الارشاد
والعلم وقيل خيره الله تعالى بين القتل والاسر وسماه
احسانا في مقابلة القتل ويؤيد الاول قوله قال اما
من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا
اي فاختار الدعوه فقال اما من دعوتك فظلم نفسه
بالاصرار على كفره واستمر على ظلمه الذي هو الشرك فاعذبه
انا ومن معي بالقتل الخ **قال** سعدى افندى قوله

ويؤيد الاول فانه ظاهر في اختيار الدعوة الى قوله لم يجز
واحد من الشقين **الح** **اقول** لا ريب ان التحيير
ايجاب احدا الامرين وبه يفرق عن الاباحة كما في الامور
ولا يليق بمومن صالح فضلا عن ذهب كثير الى ان
ان يجيب بان لا افعل شيئا مما قلت واذا اوجب الله عليه
احدا الامرين كان فعله رعاية لحق الله لا محالة ثم
التفسير الاول هو المتبادر فلذا قدمه القاضى غير ان
فيه تحييرا بين القتل والدعوى فلو قتل بدون دعوة كان
مستلحا ولم تجزئ الله بالتعزيب دون دعوة وكان
هذا هو الداعي الى التفسير الثاني وان كان خلاف الظاهر
كما قال القطب وحاصله انه تحيير على تقدير الدعوى
ادعهم وانت تحيير بعد ذلك فيمن بقى على كفر بين قتله
واسره والله اعلم

قال سعدى افدى عند قول القاضى فاعذبه انا
ومن معي قال ابو حيان انى بؤن العظمة في تعذيبه
على عادة الملوك ويمكن للمصنف ان يقول **الح** **اقول**
قد وجهنا كلامه هناك بما يدفع عنه سوء الادب حسب

الامكان

١٢٤
الامكان وهب انه اساء الادب هناك فما الخامل له على الا
ها

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وحيد من دونهما
قوما لا يكادون يفقهون قولا ما مضى لغرابته لغيرهم **قال**
سعدى افدى فالمراد من قوله ذى القرنين **اقول**
لا يخفى انه حيث كان المراد انهم لا يفقهون لغات الناس
لعدم معرفتهم بها وعلم قابليتهم لتعلمها فابقا القول
على ظاهره من العموم بحيث يدخل فيه قوله ذى القرنين
دخولا اوليا

ثم قال سعدى افدى وقوله التوحشري لا يكادون يفقهون
الاجهد ومشقة من اشارة ونحوها مبني على تاويل القول
بما مر شاء ان يكون مقولا **الح** **اقول** لا يخفى ان جاز الله
اثبت لهم على القراءة الاولى فهما ما للقول لكن معصوبا
بجهل ومشقة من اشارة ونحوها كتكرار القول من بعد
اخرى واعادته بما هو اقرب الى فهمهم كما هو الحال في خطا
من يكون مثل البكم ولم يسلب الفهم عنهم راسا فالاية عليه
من قيل آية لا يكادون يفقهون وليس في كلامه ما يدل على انه صرف

القول عن ظاهر ولا منافاة لما ساقى في المقالة بينهم
لثبوت فهم ما لهم ولا حاجة عليه الى الترجيح غاية الامر
ان فهمهم عنه ما يلقيه اليهم على سبيل المقالة في غير تعليم
وكذلك فهمهم عنهم على القراءة الاخرى من خصائصه اذ قد
اعطى الوصله لكل ما يريد وهو الداعي لذكر وصفهم اعني
لا يكادون يفقهون لانه من فروع ما تقدم من ذكر خصيصته
بيد ان المناسبة على تفسير القاضى ابي كالاخفى والله
الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قالوا يا ذا القرنين
ان يا جوج وما جوج الاية مانصه اي قال مترجمهم **قال**
سعدى افندى ولا يبعد ان يقال ان قابل هذا **القول**
ما يثريه عنه ساحة التفريل الجليل لصف ضمير قالوا عن ظاهر
ولعدم ظهور فايده وصفهم بعدم الفقه اذ عليه لم
يصدر منهم مقاوله معه ليكون من فروع ما سبق من توقي
الى كل ما يريد كما منها هو لاء الذين هم كالكم ليلام السيا
ولم يترتب عليه هدايتهم وتعليمهم الشرايع وغيرها ليكون
مقدمة لما هو المقصود من السباق والله سبحانه الخبير

١٢٨
قال القاضى في تفسير قوله فاذا جاء وعد ربى
جعلناه كما مانص وقت وعده **قال** سعدى افندى
على تقدير المضاف ويجوز ان يكون الوعد بمعنى الموعد
كضرب الامير بمعنى مضروب **القول** لا يخفى ان ليس المراد
بوقت الوعد وقت حصل فيه الوعد لانه مانص بل المراد
وقت تضمنه الوعد كما اذا قيل سيكون كذا ولا بدح ان يراد
وقت يسع خروجها ومقدار ما من ذلك السد ونحوه
على الاول والمشارفة على الثاني واما جعله بمعنى الموعد
من غير تقدير الوقت فغير جائز لان اذا الترتيب حصول
لجزا على حصول الشرط في الاستقبال وليس ذلك السد من
على محي الموعد الذي هو خروجها او قياسها فيحتاج الى
تقدير الوقت على النهم الذي قلناه فغير صرف عن الظاهر
من وجهين تقدير الوقت وجعل المصدر بمعنى المفعول
من غير داع فلذا اقتصر القاضى على ما قال

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا مانص

يما سبق من حكم الله ووعده خالدين فيها حال مقدرة
قال سعدى افدى لا حاجة الى اعتبار تقديرها على
ما قاله المصنف في تفسير كانت لهم جنات الفردوس ان
ذلك في حكمه ووعده اذ الخلود فيها حاصل لهم في حكم الله
ووعده **اقول** انت تعلم انها لم تكن لهم في علم الله
حال انصافهم بالخلود فيها بل كانت لهم في علم الله مقدرة
لهم الخلود فيها فهي مقدرة لا محالة والله سبحانه العليم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قل لو كان الجحيم
لكلمات ربي لنفد الجحيم قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا
مثله مددا ما نضرب زيادة ومعونة لان مجموع التناهيين
متناه بل مجموع ما يدخل في الوجود من الاجسام لا يكون
الامتناهيما للدلائل القاطعة على تناسخ الابعاد **ما**
سعدى افدى ولو قال مجموع ما دخل في الوجود على
التعاقب او الاجتماع متناه يبرهان التطبيق لكان
اولى واشمل **اقول** برهان التطبيق وان كان
اشمل لجرى في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات

الفلكية

الفلكية والمجتمعة سواء كان بينها ترتيب في الطبيعة كالعلل
والمعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن اصلا كالنفوس
الناطقة المفارقة للابدان لكنه منظور فيه كما في شرح
المقاصد والاحتجاج على تناسخ الاجسام غير مقتصر عليه
بل له عدة ادلة كبرهان المسامحة والسلم كما اشار اليه
القاضى بجمع الدلائل فتعبيره اولى مما ذكره هذا الخشوع
اعلم **وفي سورة من**

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وانى خفت المولى
من وراي ما نصه وهو متعلق بحذوف **قال** سعدى
افدى لا يخفت لفساد المعنى لان الخوف ثابت له
في الحال ولو تعلق بخفت لزم ان يكون ثابتا بعد موته
كذا في شروع الكشف قلت وعلى قياس ما ذكره المصنف
في اول الانعام **اقول** قياس مع الفارق والقاضى
لم يدع الحكيه بل قال في تلك السورة عند تفسير قوله
سبحانه وهو الله في السموات الاله ويكفى لصحة الظرفية
كون العلوم فيها كقولك رميت الصيد في الحرم والسر
يفي تلك الآية كمال اتصال العلم بالمعلوم حتى يقال

انه عينه فصار كأنه المظروف وفي المثال يعتبر من
الرمي ممتدا من أن الانفصال الى ان الوصول الى
الرمي فيقع بعض اجزاء الممتد في الظرف فتسوع ذلك
ولا يتسنى مثل ذلك هنا لظهور ان خوفه لم يتصل بزمان
بعده ولا وقع جزء منه فيه على ان من في مثله ابتدائية
فيعد غير متصلة في الظرفية كما في المعنى والله سبحانه
العليم

قال القاضى في تفسير هذه الآية وقرى خفت
الموالي من وراي اى قلوا وعجزوا عن اقامة الدين بعدى
او خضوا ودرجوا قدامي فعلى هذا كان الظرف متعلقا
بخفت **سعدى** افدى فعلى هذا الظاهر ان
الاشارة للقريب وهو المعنى الثانى خفت على وفاق
ما في الكشف ولكن لا يظهر مانع من تعلقيه على الكنى
الاول ايضا فان اعتقاده عليه السلام عجز هم بعد موته
عن اقامة امر الدين **اقول** لا يلايه الفعل الماضى اذ
لا معنى للاخبار بان عجز هم بعد قد مضى ولا اعتقاد
ان عجز هم قد مضى من بعده وصرف الفعل الى الاستقبال

خروج

١٤
خروج عن الظاهر من غير ضرورة والله سبحانه

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وكانت امرأتى
عاقرا ذهب لي من لدنك وليا مانصه فان مثله لا يرجى الا
من فضلك وكمال قدرتك فافى وامراتى لانفع للولادة
سعدى افدى وذكر الكشف وجهها اخر
وهو ان من لدنك تأكيد لكونه وليا مرضيا بكونه مضافا
الى الله تعالى وصادرا من عنده قيل ولم يذكره المصنف
لجزء الى مذهب الاعتزال فان الشر لا يصدر عنه تعالى
عندهم وفيه بحث فان الصدور لا يستلزم الاضاعة الا
ترى ان اهل الحق لا يضيفون الشر الى الله تعالى مع اعتراهم
بصدوره عنه تعالى مع ان كلمة لدن تدل على الكانبة
القول لا ريب ان الفعل الصادر من الفاعل مضاف
منسوب الى الفاعل جزما لا ترى الى تعليلهم عدم الاضائة
في الشر بما فيه من ايهاام سوء الادب وان كان الكل مضافا
الصدور الى الله تعالى ثم قرينة المقام اغنى التوضيح
من يخلف في اقامة الدين والمقال اعنى ذهب لي

يقضيان بطلب الرضى فكان من ذلك في معنى هبائك
وتفضلاتك فكان موكدرا بيدان القاضى لم يختره واختار
ما اختار لانه المناسب لذكر الشجره وعقر الزوج كما
لا يخفى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه يا زكريا انا نبشرك
بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا مانصه وقيل سميا
شبهها لقوله تعالى هل تعلم له سميا لان التماثلين يتشابهان
في الاسم **سعدى** اقضى فيكون كل منهما سميا الاخر
واطلق السبب واريد السبب لكن الظاهر ان اطلاق الاسم
المترادف على شيئين لا يسمى كل واحد منهما سميا بل لا بد في
تحققه من تعذر الوضع **اقول** الظاهر ان استعارة
سميا ما تشبه التماثل في الصفة بالتماثل في العلم ثم
استعير السمي للمثل واليه يشير في الارشاد بقوله لان
التماثلين في الصفة بمنزلة التماثلين في الاسم
غايتها ان يراد بالاسم في كلام القاضى قسم الفعل والحرف

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وايتناه للحكم حيا

وحانا

وحانا من لونا وزكاة مانصه وطهارة من الذنوب اوتى
صدقة اي تصدق الله به على ابويه او مكنه ووقفه للتصدق
على الناس **قال سعدى** اقضى فالمعنى ايتناه كونه
صدقة من الله على ابويه قوله او مكنه اي ايتناه ما يتصدق
به على الناس **اقول** في بعد الظاهر كما في الكشف
ان يكون عطفا على حانا بتقدير العلية والحالية

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واذكر في الكتاب
مرم اذ انتبذت اليم مانصه اعترلت بدل من مريم بدل
الاشتمال لان الاحياز مشتملة على ما فيها او بدل الكل
لان المراد بمرم قصتها وبالطرف الامر الواقع فيه وهما
واحد او طرف لمضاف مقدر وقيل اذ بمعنى ان المصدر
كقولك اكرمك اذ لم تكرمي **قال سعدى** اقضى
واذكر في الكتاب عطف على مقدر اي اذكرها واذكر
اقول كما يريد بالاول الذكر القلي واللامعنى له
وانت خير ان لا حاجة الى هذا التقدير والظاهر
انه من عطف العصة فليس المعتد بالعطف نفس

على القصة

الامر في نفس الامر ويجوز ان يكون عطفا على المعنى
فان قوله سبحانه كهيعص ذكر رحمة ربك الى اخره في
معنى اذكر للناس هذه القصة الى اخرها ثم قال واذكر
في الكتاب مريم اي واذكر لهم هذه القصة الاخرى وبين
المتعاطفين من الملايكة ما لا يخفى وقد قيل بهذين الوجهين
في نظائره مثل قوله سبحانه وبشر الذين امنوا في سورة
البقرة والله سبحانه العليم

وقال سعدى افدى عند قول القاضى وقيل اذ بمعنى
ان المصدرية كقولك اكرمك اذ لم تكن منى فانضم الظاهر
اذ في هذا المثال تعليليه لا مصدرية **اقول**
للمحذور على ان اذ ظرف والتعليل يستفاد من معنى الكلام
الذى تقع فيه لا منها كما في المعنى ولذا قالوا في قوله سبحانه
ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمت الابه ان المراد اذ تبين ظلمكم
ولا وجه للظرفية في هذا المثال فلذا قيل بانها مصدرية
كان والتعليل مستفاد من اللام قبلها والمعنى لانه لم تكن منى
كما صرح به في الارشاد

قار

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قالت انى اعوذ
بالرحمن منك ان كنت تقيا ما نصه تتقى الله وتحفظ
بالاستعاذة وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله اي
فان عايدة منك او فتعود بتعويدي اي فلا تتعرض
ويجوز ان يكون للمبالغة اي ان كنت تقيا متورعا فانى
اعوذ منك فكيف اذ لم تكن كذلك **سعدى**
قيل في ذكر الرحمن تذكير بيوم الجزاء فانه رحيم الدنيا ورحمن
الآخرة قلت بل رحمن الدنيا او رحمن الدنيا والآخرة على
ما مر في تفسير البسملة ولعل ذكر الرحمن لترغيبا اياه
في الانصاف بصفة الرحمة لضعفها وعجزها فتركها
ويتصرف **اقول** الرحمن من الصفات الغالبة المختصة
بذات الله تعالى المستجمعة للصفات العظيمة وهو ابلغ
الرحيم كما في الكشاف وغيره فقد ذكرته بذلك في الاسم
الدال على الرحمة البالغة المستدعية لاغاثته من استجار به
المستتعة للانتقام من التجار منه ان لم يندفع فلذا القار
اسم الرحمن على اسم الرحيم
وقال سعدى افدى عند قول القاضى ويجوز ان يكون

ضمن م

للمبالغة مانصه فحالة الشرط حال الخ **اقول** **كانه**
 يريدانها حال في المعنى لا الاصطلاح لظهور ان
 للجملة السابقة دليل الجزا ومائة سوى شرط وجزا في
 الحقيقة
وقال القاضي في تفسير قوله سبحانه فاجأها الخ
 الوجع الخلة مانصه لتستريح وتعتد عليه عند الولاد
 وهو ما بين العرق والعنق وكانت خلة يابسة
 لا راس لها ولا خضرة والتعريف ما للجنس والعهد
 اذ لم يكن ثم غيرها وكانت كالمتعالم عند الناس **قال**
 سعدى افندى قال مولانا العلامة لا مساع للعهد لان
 شرطه ان يكون معروفا عند المخاطب وهو مفقود هنا
 فيجوز ان يكون اراها الله تعالى لرسوله عليه الصلاة
 والسلام ليلة المعراج او سمع خبرها الخ **اقول**
 الظاهر ان هذه القصة محكية منه عليه الصلاة والسلام
 لهم وهو عليه ما مور ينقلها كما يفصح عنه قوله جل ثنا
 واذكر في الكتاب مريم وح فالمعتبر المعروفية عندهم
 وهي ثابتة بما قرره القاضي عليه الرحم فاندفع كلام

في قوله
 فاجأها الخ
 في قوله
 فاجأها الخ

العلامة

العلامة ولم يجتمع الى ما قال هذا المحشي والله جل سلطانه
 الهادي
باب القاضي في تفسير قوله سبحانه فلن اكلم اليوم
 اسيا مانصه بعد ان اخبركم بنفري **قال** **سعدى**
 الظاهر ان هذا الكلام منها استله للذرف فقول المصنف
 بعد ان اخبركم بنفري لكونه في صورة الاخبار او
 لتعميمه **اقول** الظاهر كما هو الظاهر من كلام القا
 ان المعنى على الامر بالاخبار لا بالانشاء اذ المقصود ان
 تخبر من تراه من البشر بما ذكر من نذر الصمت اعتذرا
 عن عدم الكلام لينقطع به عنها الكلام ومرافعة عن
 مكابدة اللسان وهذا الاخبار مقتضى سبق الانشاء ضرورة
 الصراحة فيه وانها ما دونة ما مورق بهذا النوع من الكلام
 لا غير كما اشار اليه القاضي بقوله بعد ان اخبركم بنفري
 ولذا اشارت اليه عليه السلام ولم تنطق بان كل
 ولا يظهر للانشاء معنى يعتبر لغوات القصد الاول
 الى ما قررنا اذ لا اخبار قصدية ولا اعلام اذ حاصله
 ح ان رايت بشرا فانذري بهذا اللفظ كما تقول ان قت

للصلاة فقل نويت اصل على ان المقصود في مثله تعليق النذر
لا النذر فمن ينذر التصديق ان قدم زيد يقول نذرت ان
اتصدق ان قدم لا ان قدم نذرت فليس المعنى على ان رايت بشر
فانذري بل على النذر ان قصمت ان رأت بشرا وقد امرت بالاجابة
به لما قررنا على ان التكرار في سياق الشرط المثلث للعموم
كما بين في الاصول فالمعنى ان رايت بشرا كما ينما من كان فاجز
بذلك استدفاعا لشبهة لا ان رايت بشرا كما ينما من كان
فانذري اذ يكفي النذر مرة واحدة بالصمت عند روية من
كان من البشر والله جل شأنه الخبير

ما القاض في تفسير قوله سبحانه كيف تكلم من كان في
المهد صبيا ما نصه وكان زائده **ما** سعه اقدت قال
السيابوري نظر الى اصل المعنى وان كان يفيد زيادة
ارتباط مع رعاية الفاصلة قلت هذا غريب منه لظهور
ان لا مدخل للزيادة كان في رعاية الفاصلة وان كان الزائد
غير عاملة وان انتصاب صيا على الحالية **ما** اقوال
يمكن تصحيحه بان يكون مراده انها زائدة نظر الى اصل المعنى

مع رعاية الفاصلة يعني انها على تقدير زيادتها لا تؤثر
في اصل المعنى ولا في اللفظ لبقا صيا منصوبا **ما** كما
يكون على تقدير نقصانها وان اختلفت جهتا النصب اذ
هو على الحالية كما قررنا على تقدير الزيادة وعلى الخبرية
على تقدير النقصان وحاصله انها لا تأثير لها في اصل
المعنى ولا في رعاية الفاصلة وانما تأثيرها في زيادة
الارتباط فكله مع ليست متعلقة بالزيادة لظهور
الرعاية ليست مفادة باللفظ وانما هي غرض بل متعلقة
باصل المعنى اي نظر اليها على ما قررنا

ما القاض في تفسير قوله سبحانه وبرابوا الذي ما نصه
وبارابها عطف على مبارك كما قرى بالكسر على انه مصدر
وصف به او منصوب به بفعل دل عليه واوصاف اي
وكلفني **ما** سعه اقدت ويجوز ان يكون
منصوبا بالعطف على محل الصلاة كما قال الروافض
لخ **ما** اقوال لورفضه الى غيره مثل بيت الكتاب
اذ لم تجد دون عدنان والدا ودون معد فلتزعك العواد

فكان أولى **ما** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولم يجعلني جبارا
 شقيا مانصه عند الله من فوط تكبره **ما** سعد أفندي
 لعل الأولى إطلاق الكلام عن هذا القيد **اقول** لا بل
 تقييده فانه مبنى الكلام على التعريف مفتحا ومختصا
 والمقام كافي الكشاف مئنة للتعريف فقوله ولم يجعلني
 جبارا شقيا تعريفين بآهم عليه من فوط التكبر ومعاندة
 الله بنسبة الولد اليه كما عليه المضاري ونسبة اوليه
 الى الزنا واسبابه الى التولد منه كما عليه اليهود بعد قيام
 البرهان القاطع على التنزه عنه وليس فوق ذلك عناد
 وتكبر وانت عند قصد التعريف انما تنفي عن نفسك ما هو
 ثابت للعرض به على كيفية ان زايذا او ناقصا نقول
 في التعريف بالكاذب في الجملة لست كاذبا وبالكذاب
 لست كذا با ولا نقول في هذا لست كاذبا فلا بد من بيان
 الافراط الذي هو في صيغة فعال وفعل واجتماعها
 كما بينه القاضى فهذا مقصوده عليه الرحمة وبه يندفع
 ما يترأى من ان نفي الزيادة لا يوجب نفي الاصل ووجه

الاستقار

الاستقار ان القصد الى حال المعروض به وهو مفطر فيه
 فلا يتم بذكر حال دونه فقوله عند الله صيغة فعل كذا
 مؤن وليست عند الظرفية كما يفهم من كلام بعض
 المحشين وهذا كما قال جبار الله ان المقام مقام عناد
 ومناكرة فهو مئنة للتعريف وقال الطيبي هو مفتوح
 به ومختص بالله جل شأنه الخير

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه ذلك عيسى بن
 مريم مانصه اي الذي تقدم قصته هو عيسى بن مريم
 لا مانصه المضاري وهو تكونيب لهم فيما يصفونه
 على الوجه الابلق والطريق البرهاني حيث جعله الموصوف
 باضداد ما يصفونه ثم عكس الحكم **ما** سعد أفندي
 عند قوله القاضى هو عيسى بن مريم لا مانصه المضاري
 فان قلت من اين يفهم التخصيص قلنا من تعريف
 المسند باللام الخ **اقول** قد ذكرنا في مثل
 المطلق زيدوا فوك زيدان المعنى هو صاحب
 هذا الاسم وهذا كاف في حل الجري على شئ ظاهر

اذ هو متشع حقيقة كما في شروح الفتاح وغيرها
فلا دليل على حمل العلم على معنى العرف بلام الجنس ولا
داعي اليه على ان المقصود في العرف بلام الجنس مبتدا
او خبر اذا اريد به القصر قصره على الجزء الآخر اما
تحقيقا كزيد الامير حيث لا غير او مبالغة كزيد الشجاع
حتى كانه ليس غيره وعليه فالمعنى ان صاحب هذه
الاوصاف هو المسمى بعيسى وان غيره لم يسم بهذا الاسم
ان تحقيقا او ادعاء وليس القصد الى ذلك ولا هو
موطن النزاع كما لا يخفى واما التخصيص الذي اشعر
كلوم القاضي فهو مستفاد من حمل احد المعهودين
على الآخر اذ معناه ان هذين المتغايرين ذهنا
متحدان خارجا فلا يصدق احدهما بدون الآخر
على ان اثبات احد الضدين مستلزم في الآخر
جل شانه العليم

وقال سعدى اقتدى عند قول القاضي حيث
جعل الموصوف ما نصه اشارة الى الطريق البرهاني
وقوله عكس الحكم اشارة الى الوجه الابلغ فان

الظاهر

الظاهر كان جعل عيسى بن مريم دلالة على الذات
وحمل ذلك عليه دلالة على الاوصاف فعكس المقصد
المبالغة **لا ان** هذا مردود بما ذكر في الفتاح
والايضاح وغيرهما من ان الوصف لا يقع مبتدا الا
بمعنى الشخص الذي له الصفة وان العلم لا يقع خبرا
الا بمعنى صاحب هذا الاسم وقد ادعى هذا المحشي
في معنى العرف بلام الجنس فقد صار خبره مثله
لا فرق وقد بينا فساد هذا الوجه فيما اشار اليه القاض
عليه الرحمة بالبلغة والطريق البرهاني انه
اثبت له من الاوصاف في الكلام المسلم الوارد
ما يستلزم في ما وصفوه به وهو من النفي الصريح
او كد وجعله محكوما عليه بتلك الاوصاف في ذلك الكلام
بقوله اني عبد الله الآية وعكس الحكم هنا ولم يأت به على
تلك الوتيرة وجعله محكوما به مشيرا بذلك الى ما تقدم
من الذات المتصفة بتلك الاوصاف على وجه يكون السامع
مستشرفا الى الحكم بكل منهما فيكون القصد الى هذا
تارة والى هذا اخرى على ما فصلوه في زيد المنطلق

والمنطلق زيب بعد اتحادها في اصل المعنى فكانه
قيل هو صاحب هذه الاوصاف وصاحب هذه
الاوصاف هو كما تقول زيد المنطلق والمنطلق زيد
فتكرر الحكم لاسبلة الامير بل لما قررنا واما ما قاله
بعض المحققين من ان عكس الحكم في قوله ما كان لله ان
يتخذ من ولد سجانه فهو كما ترى بعيد لفظا ومعنى والله
سلطان الخبير

ما القاضى في تفسير قوله سجانه ما كان لله ان يتخذ
من ولد سجانه اذا قضى امرنا فاما يقول له كن فيكون وان
الله زبي وربكم فاعبدوه ما نضه سبق تفسيره في سورة
ال عمران **ما** سعدى افندى قوله وان الله زبي وربكم
يا محمد لهم ان الله زبي **قوله** الظاهر انه من
مقول عيسى عليه السلام عطف على قوله انى عبد الله الا
فيكون على نسق اية آل عمران اعنى قوله قد جيتكم بآية
من ربكم الى قوله فيها وان الله زبي وربكم فاعبدوه
هذا صراط مستقيم حيث ذكر نبيا من احوالهم عطف
عليه ارشاده وتشريعه غير ان قوله سجانه تلك عيسى

ابن من يم الى قوله كن فيكون اعتراض تفرع على ما ذكره
من الاوصاف صدرا لما وصغوا رد المازعوا ولا بدع في
الاعتراض اذا تجاوب عليه اطراف النظم اذ مبنى الرد على
ما ذكره تلك الاوصاف كبنى اختلاف الاخبار على ما
ذكره الارشاد اى هداهم فلم يبتدوا ولا بدع في الاعتراض
بين كلامي متكلم كقوله سجانه والله اعلم بما وضعت
على قرأتى الكسر والسكون بين انى وانى هناك فالقول
بحذف قل خطا بالنسبة عليه الصلاة والسلام فمع ما فيه
من ارتكاب الحذف وعدم ما يحسن هذا العطف والخرج
عن الظاهر جعل ما كان مقولا له في ال عمران مقولا
لغيره هنا لا يلازمه تفرع فاختلف الاخبار للفرع
هو بعينه في سورة الزخرف على قوله عليه السلام
وان الله زبي وربكم الاية

ما القاضى في تفسير قوله سجانه قول للذين
كفروا من مشهد يوم عظيم ما نضه من مشهود يوم عظيم
هو له وحسابه وجزاؤه وهو يوم القيمة او من وقت

الشهود او من مكانه فيه **سعدى** اقرب
يعنى ان الاضافة هنا بل فيما قبله ايضا يعنى في
اقول لا يخفى ان وقت الشهود وكذا وقت
الشهادة اذا كان بعضا من يوم القيمة كما ذكره هذا
المحشى كان من اضافة الجزء الى الكل وقد ذكر في كتب الفقه
انها لامية اذ لا فرق بين زيد وعلامه في معنى الاختصاص
ولا داعي الى انها بمعنى في مع قلتها حتى ذهب الجمهور
الى نفيها كما في المعنى وغيره وكذا اذا كان الشهيد ^{بمعنى}
المكان تكون الاضافة للملابسة كما في الكشف منى لامية
ولا داعي الى التاويل بجعل الزمان ظرفا للمكان مع قلة
تلك الاضافة او عدمها واما قول القاضي عليه الرحمة
فيه اي في يوم القيمة فيبان وايضا مثل قوله قيل هو
يوم القيمة

القاضي في تفسير قوله سبحانه واذكر في الكتاب
ابراهيم انه كان صديقا نبيا ما مضى ملازم الصدق او
كثير التصديق لكثرة ما صدق به من غيوب الله واياته
وكتبه ورسله **سعدى** اقرب هكذا في بعض

النسخ

النسخ وفي بعضها وكثير التصديق وفي بعضها
كثير التصديق بدون العاطف فعلى الاول **الاقول**
الظاهر انه على الاول يشير الى ان بنا للمبالغة اما
من الصدق او من التصديق كما فهمه الفاضل اليميني
من عبارة الكشف وعلى الثانية والثالثة الى انه
للمبالغة كما وكيف لا احتمال المقام الزيادة في المبالغة
حيث انقله الطي وصاحب الكشف عن الراغب ان
التصديق من صدق بقوله واعتقاده وحقق صدقه
بفعله وكون الواو بمعنى او خلافا للظاهر وليس في
المعطف التفسيرى كبير امر والله سبحانه العليم

القاضي في تفسير قوله سبحانه اذ قال لاييه
يا ابنى الاية ما مضى بدل ابراهيم وما بينهما اعتبار
او متعلق بكاتا او بصديقان **سعدى** اقرب
فان قيل كيف يجوز هذا وتوارد العاملين عند
الحاجة كتوارد العلتين عند علم الكلام قلنا لعل
مراده **الاقول** انت خير بان جزالة المعنى

على تقدير تعلق الطرف بمعنى الجامع بين الوصفين
حين مخاطب اياه تلك المخاطبات حينما نقله ان
السمين عن ابي البقاوا اشار اليه الزمخشري فالطرف
متعلق بما في الكلام من معنى الجمع سيما عند من يمنع
تعدد الخبر ويؤول ما وقع منه ظاهرا بمعنى المفرد
اعني الجامع بين الامرين او الامور كما في كتب الخ
والله سبحانه وتعالى

في قوله
السمين
عن ابي
البقاوا
اشارة
اليه
الزمخشري
فالطرف
متعلق
بما في
الكلام
من معنى
الجمع
سيما
عند من
يمنع
تعدد
الخبر
ويؤول
ما وقع
منه
ظاهرا
بمعنى
المفرد
اعني
الجامع
بين
الامرين
او
الامور
كما
في
كتب
الخ

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لم تعبدوا
يسع ولا يبصر ولا يعني عنك شيئا ما مضى والشيء كما
حيما عجزا سيعا بصيرا مقدر على المنع والضرر الخ
سعدى افدى لا يعلم هذا من دلالة الكلام
كما لا يخفى على اولى الافهام **اقول** انت تعلم انه اذا
كانت العبادة غاية التعظيم كانت لا تصلح الا لمن
هو في غاية العظمة فغاية التعظيم لا تكون لعظيم
فوقه عظيم كالممكنات وان استحق التعظيم فلا تكون
الا للواجب جللت عظمتهم فلذا اختار التعبير بقوله
تعبدون ان يقول يا ابت لم تحب او تعتقد او تعظم

مثله

مثلا فكان ذلك من دلالة الكلام والله سبحانه العلاء

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ابت لا تعبد
الشیطان ما مضى استمع ذلك وبين وجه الضرر
فيه بان الشيطان مستعص على ربك المولى للنعم كلها
بقوله ان الشيطان كان للرحمن عصيا ومعلوم ان
المطارد للعاصي عاص وكل عاص حقيق بان يسترد
منه النعم وينتقم ولذلك عقبه بتخويفه سوء عاقبته
وما يحذر اليه **سعدى** افدى المستتر في محله
الاقول لا يخفى ان موالاة الشيطان مسببة
عن مس العذاب الرحمن كما تعرب عنه الضام في المتأخر
وعاقبه الشيء آخره فهي الحقيق بان يطلق عليها
سوء العاقبة والسبب هو الذي يجر الى السبب والجرور
في اليه لسوء العاقبة اذ هو الجرور اليه والمستتر في
يجر للموصول واما على نسخة يجره اليه فالمقصود
للجرور اعني سوء العاقبة والجرور للجرور اليه اعني
اباه او المنصوب لاسببه والجرور لسوء العاقبة

هو الذي يظهر ان كلا من مس العذاب وموالة الشيطان
سوء عاقبه اذ كل آخر لما قبله على حد ما يقال في الاول
الاضافي والحقيقي ولا مانع من استتباع بعضه بعضا
وحج تجوز الوجه المذكور كلها فليتأمل والله سبحانه
المহারى

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه يا ابت ان اخاف
ان يسبك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا ما نصه
وذكر الخوف والمس وتكثير العذاب للجاملة او خفا العاقبة
باب سعدى اقضى لا يخفى ان خفا العاقبة لا يصلح
علته لذكر المس وتكثير العذاب **اقول** ايراد قوي
ظاهرا لكن لا يبعد ان يقال ان الآية الكريمة تحتمل تقليل
العذاب وتعظيم كما في المفتاح وغيره وان مراد القاضى
الاشارة الى الاحتمالين وان المناسب على الاول ان
يحمل الولى على القريب في الجملة في اللعن والعذاب واليه
الاشارة بقوله نبيه وبليك وان يحمل على التكثير على
التقليل والمس على قلة الاصابة كما في قوله تعالى وقالوا
لن نمس النار الاية فيكون ذكر الخوف والمس وتكثير

١٥ -
العذاب للجاملة والمناسب على الثانى ان يحمل الولى على
الثابت في موالة الشيطان المستتبع لكل نقمة استتبع
رضوان الله تعالى لكل نعمة كما اشار اليه بقوله او ثابتا
في موالاته الخ فيحمل التكثير على التعظيم والمس على الاصابة
العظيمة وهو شائع في العذاب العظيم ايضا كما ذكره العلامة
المقارنى في شرح المفتاح وعليه قوله سبحانه لكم فيها فقم
عذاب عظيم وحج لا جاملة بل التعبير بالخوف المشعر بالتردد
لخفا العاقبة في انه هل يموت على الكفر فيجذب العذاب
الشديد المخلد اولافان حلت الآية على الاول كان المراد
اظهار الشفقة والجاملة لانه ادخل في قبول النصح فكما
ذكر الخوف والمس وتكثير العذاب على سبيل التقليل للجاملة
وان حلت على الثانى كان المراد الاستعظام لانه ادخل
في الانترجاه ولا جاملة وحج بل المراد ما يقابلها فذكر الخوف
المشعر بالتردد وخفا العاقبة كما بينا وذلك مستمع
لان يراد بالتكثير التعظيم والمس شدة الاصابة اذ
لا يصح بدون ارادة التعظيم اذ الخوف المحذر منه وحج
انما هو عذاب من هو ثابت في موالة الشيطان الى

هي تقيض لرصوان الله تعالى كما اشار اليه غاية الامر
ان ذلك العذاب غير مقطوع به لحقا العاقبة فكان قيل
اني اخاف ان يصيبك العذاب العظيم اشد اصابة ان
مت على الكفر والحاصل ان خفا العاقبة علة لذكر الخوف
وذكره علة لذكرها على سبيل التعظيم فكان خفا العاقبة
علة لذكر الثلاثة اذ علة العلة علة كما كانت الحاملة
علة لذكرها على سبيل التقليل فصم ان ذكر الخوف والس
والتكبير للحاملة على الاول وخفا العاقبة على الثاني
ويؤيد ما ذكرنا ان القاضى عليه الرحمة لم يقيد التكبير
بشي من التقليل او التعظيم مع انه يحل منهما كما في
كتب المعاني وكذا لم يقيد المس مع انه يحل منهما
كما بينا وجعل الحاملة التي هي علة موجبة للحل على
التقليل جزما مقابلة لخفا العاقبة المقضى للحل
على التعظيم اذ المراد بالعاقبة الخفية هي ان يموت على ما
هو عليه من عبادة الاوثان والشيطان فيخلد في العذاب
المشدد او على الايمان فينجى من ذلك غير ان كلام القاضى
في غاية الاجاز كما هو دأب لظهوره ان حمل على

الحاملة

الحاملة والاستعطاف كان المراد التقليل وان حمل على
الحاملة بل على خفا العاقبة تعيين التعظيم واورد
الكلام على سبيل اللف والنشر المرتب اشارة الى الاحتمالين
فتأمل جيدا لتعلم ان ما قال بعض المحشين من ان
خفا العاقبة لانه لم يعلم ان عاقبة ابيه العذاب العظيم
وان مثل ابيه لا يجلو من عذاب ما على اي حال كان ليس
بشي لظهوره ان المراد على هذا التقدير خوف العاقبة
التي هي الموت على عبادة الاوثان والشيطان المستلزمة
لاشد العذاب المؤبد لا خوف عذاب قليل على اي حال كان
كيف ولا عذاب لمن اسلم قريبا الموت لان الاسلام يجب ما قبله
ولا اشد عذاب من مات على الكفر والله سبحانه للهادي

القاضى في تفسير قوله سبحانه قال اراغب
عن الهوى يا ابراهيم ما نصه قابل استعطافه ولطفه في
الارشاد بالفظاظة وغلظة العناد فناداه باسمه
ولم يقابل يا ابني بيا باني واخره وقدم الخبر على المتبر
وصدر بالهوى لانكار نفس الرغبة على ضرب من

التعب كارتها مما لا يرغب عنها عاقل الخ **ما**
 سعى اقضى فان قيل ان ما ذكره من انكار نفس الرغبة
 الخ يحصل بجعل رغب لا عتاده على حرف الاستغناء
 عاملا في انت مع خلوصه من الفضل بين رغب و
 يتعلق به بالاجتناب الذي هو المتبادر فان الجبر ليس
 عاملا في المتبادر قلنا لا نسلم حصوله فان المعنى
 ان رغب فلا يكون من انكار نفس الرغبة في شيء الخ
اقول لا يخفى انه اذا كان معناه ان رغب كان
 لانكار نفس الرغبة لا بلا المنكر لفرقة كما قالوا في
 قوله سبحانه اتخذ اصناما لله الاية بل الجواب ما افاد
 صاحب الكشف عليه الرضوان ان زيادة الانكار انما
 ينشأ من تقديم الخبر ولو قيل ان رغب لم يكن من هذا
 الباب والبلغ يلتفت نحو المعنى وان كان المساع
 مرجوحا في العربية ولذا في القاضى بقوله كانها
 مما لا يرغب عنها عاقل

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه اولئك الذين

انعم

انعم الله عليهم من النبيين ما نصه بيان الوصول **ما**
 سعدى اقضى الظاهر ان اللام للجنس والحقيق لا مجال
 للعهد وفي الحواشي القطبية ولا يجوز كون التعريف في
 الخبر للمبالغة كما ذكره في ذلك الكتاب والا يخرج الرغب
 عليه الصلاة والسلام وغيره من الانبياء عليهم السلام
 منه ويجعل كانهم لم ينعم عليهم ولم يكونوا نبيين وهو
 باطل بل لا بد من تقدير المضاف اي بعض الذين انعم
 الله عليهم وفيه بحث فان القصر اضاف بالنسبة الى
 المنعم عليهم بالدولة الدنيوية لا حقيقي فلا محذور
اقول لا يخفى ان الخبر ليس مجرد قوله سبحانه
 الذين انعم الله عليهم حتى يكون مفاده ما ذكره هذا المحقق
 من القصر الاضافي بالنسبة الى المنعم عليهم بالنعم الدينية
 بل مع القيود المذكورة اعني كونهم من جنس النبيين وما
 عطف عليه الى قوله ومن هدينا واجتينا والمراد
 من ذرية آدم ما قرب منه وكذا ذرية ما عطف عليه
 من حل مع نوح وذرية ابراهيم واسرائيل كما هو مصرح
 في كلام القاضى ومن الاولى للشيخين والآخر للتبعين

كما اشار اليه بقوله من جملة من هدينا والجنس المقصود
قد يكون مطلقا وقد يكون مخصوصا بحال او وصف
ونحوه كما ذكر في المطول وغيره فحاصل الآية الكريمة
ان اوليك هم الذين انعم الله عليهم كائين هم هذه
الاوصاف ومن جملة الذين هدينا واجتبا للنسوة
والكرامة الشاملة لنعم الدارين ولا ريب في دخولنا
وسائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيمن هداه
الله تعالى واجتبا للنسوة والكرامة الشاملة لنعم الدارين
وان لم يدخلوا في الدرية القريبة فان دفع ما قاله القبط
من غير حاجة الى ما ذكره هذا الحشى على ان تعريف السند
قد لا يقصد به القصر وان قصد هنا فعلى تقدير كون الموصوفين
مع سائر قبوده خبرا واما على تقدير كونه صفة والخبر
قوله سبحانه اذا تنلى الآية على ما هو الراجح المقدر فلا
والله سبحانه الخبير

ما القاصي في تفسير قوله سبحانه فاوليك يدخلون
الجنة ولا يظلمون شيئا جئات عدن ما مضى بدل
من الجنة بدل البعض لاشتغالها عليها او منصرف

علم

على المدرج وقرئ بالرفع على انه خبر محذوف وعدن
علم لانه المضاف اليه في العلم او علم للعدن بمعنى
الاقامة كبره ولذلك صح وصف ما اصيف اليه بقوله
التي وعد الرحمن الآية **ما** سعدى اقضى قوله
لانه المضاف اليه في العلم يعنى ان جنة عدن علم
لاحدى الجنات الثمان دون عدن والا لكان اضافة
جنات اليه كاضافة انسان زيد **ما** انت خير
بانه لو كان مراد القاصي عليه الرحمة ما ذكره هذا الحشى
لكان المناسب تعليل علمية عدن بقيامه مقام
المجموع الذي هو العلم لا تعليلها بكونه مضافا اليه
في العلم فالتحقيق في هذا المقام انه لما كان جنة عدن
ونحوه كشمس رمضان وعبد شمس مع كونه علما مع
اعراب المضاف والمضاف اليه فكان ذا اعتبارين
اعتبروا الجزء الثاني علما مع انه اعتبر كلمة من حيث
انه معرب اعراب المضاف اليه للزم ان يعتبر نكرة
فيتعين الجزء الاول للعلمية فيلزم اضافة المعرفة الى
النكرة وهو ممنوع قال صاحب الاقليد شرح الفصل

والله اعلم بالصواب
والله اعلم بالصواب

ما لفظ وهو صادق في حقيقة وهي ان المضاف اليه في هذه
 الاعلام كلها مقدر على ان لم يقع على انفراد مستقلا
 علما فلذا يعامل معاملة العلم في منع العرف ان كان
 فيه علة اخرى ومنع اللام الا ان يكون سمي به وفيه اللام
 لانهم لما اجروه بعد العملية مجرى المضاف والمضاف
 اليه بالاعراب وهو معرفة وقدر والثاني علما لا يلزم
 خرق قاعدة العلم وهو منعهم اضافة المعرفة الى التكرار
 فلذا منع صرف قره في ابي قره وامتنع مجي اللام في
 طبق من بيت طبق استر وقال الحق حسن جلي في
 حواشيه على التلويح ان رمضان اذا وصف بمعرفة لا يتوقف
 تعريف الوصف على ان يعتبر العلم رمضان وحده
 ولا على ان يحمل على حذف المضاف ثم نقل عن اصناف
 الفصل والاقليد ما نقلناه هذا وقد تين بها
 فصلناه ونقلناه ان ما قاله الفاضل الكارزوني
 من ان مراد القاضي ان عدنا مضاف اليه للجنات
 التي هي علم اي في حكمه لان تعريفها بسبب ما مضى
 هي اليه ليس بشي كما ترى والله سبحانه الهادي

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه لا يسمعون
 فيها لغوا الا سلاما منصرا ولكن يسمعون قولا لا
 يسمعون فيه من العيب والنقيصة او التسليم الملايكة
 عليهم او تسليم بعضهم على بعض على الاستثناء المنقطع
 او على معنى ان التسليم ان كان لغوا فلا يسمعون لغوا سواء
ما سعدى افدى انت خير بجواز جريانه
 على الوعد الاول ايضا فلا يظهر وجه التخصيص بالتسليم
 الا ان يجعل من قيل الاحالة على القايضة **اقول**
 لا يخفى ان هذا النوع من تأكيد المدح بما يشبه الذم هو
 ان يستثنى من صفة ذم منفيه صفة مدح اي صفة كانت
 بتقدير دخولها في صفة الذم وكونها من افرادها مع ان
 ذلك محال فهو في المعنى تعلقي بالمحال ففيه تأكيد
 من هذه الجهة ومن جهة ان ذكر اداة الاستثناء قبل
 ان يذكر المشتق يوجب اخراج شيء من جنس ما قبلها
 فاذا وليها صفة مدح تأكيد وصار مدحا على مدح
 ومبنى هذا كله على استثناء صفة مدح اية صفة كانت
 ولا ريب ان المتبادر من السلام هو الدعاء بالسلامة

بمثل سلام عليكم لانه الاصل فيما يراد بالسلام كما نقله الطيبي
وصاحب الكشف وهذا الخشني من المبرد فلا ضرورة الى
صرف السلام عن معنى التسليم وان تكاف كونه وصفا
بالمصدر او على تقدير المضاف اذ يكفي في ذلك التاكيد
استثنا صفة مبدع اية صفة كانت بخلاف الوجه الاول
اذ مناه حمل الاستثنا على الانقطاع المفسر بكلمة كن حيث
سلب عنهم سماع اللغو الذي هو عيب في الكلام ونقص فيه
دعا كان ذلك الكلام او غيره كان المناسب ان يكون
ما يتقبله ما يكون كلاما يسلمون فيه من العيب والحقبة
سواء كان دعاء بالسلامة او كلاما غير الدعاء في هذا ص
السلام عما يتبادر منه لدواع هو حسن المقابلة فلذا قد
القاضي عليه الرضوان على ساير وجوه الانقطاع ولاداعي
الى العرف عن المتبادر فيما نحن فيه بل يكفي استثنا صفة ما
من صفات المدح فالحل على الاصل المتبادر اولى والله سبحانه
العليم

ما القاضي في تفسير قوله سبحانه ويقول الانسان
ايذا مات لسوف اخرج حيا ولا يتذكر الانسان الاية

ما

ما مضى عطف على يقول وتوسيط هية الانكار بينه وبين
العاطفة مع ان الاصل ان يتقدمها للدلالة على ان المنكر كون
ما بعد الموت وقت الحياة **ما** سعدى افدى قوله مع ان
الاصل ان يتقدمها لما عرفت في النحوان لحرف الاستغناء صد
الكلام الخ **اقول** لا يخفى ان للمرة هنا مصدرية في جملتها
كما هو الاصل وليس من الاصل او الواجب تصديرها على الجملة
للتقدمة ان كانت الاترى الى قوله تعالى او من كان ميتا
فاحياءه الايم ومثاله ولم يذهب احد الى انها متأخرة
فرااد القاضي عليه الرضوان ان الاصل في هذا المقام ان يتقدم
هزة الانكار على الجملتين المذكورتين بان يقال ايقول الانسان
ذلك ولا يتذكر ليكون الانكار منسجبا عليهما لان كلا منهما
منكر لكن لما كان المقصود بالانكار انما هو عدم التذكر لانه
مستلوك القول جاء الكلام على هذا الموال كما هو صريح
كلامه وفيه متابعة لجار الله وبيان لمرامه ثم دعواه وجوب
التصدير ان لم يتق له منها معنى آخر وعدم وجوب ان تولد
فعله بسند مؤيد والله سبحانه الخير

ما القاضي في تفسير قوله سبحانه ثم انخفض بهم حول

جهم حشياً مانصه على ركبهم لما يدهمهم من هول المطلاع
 اولاً من توابع التواقف للحساب قبل التواصل الى التواب
 والعقاب واهل الموقف جاؤون لقوله وتري كل امة جائة
 على المعتاد في مواقف التقاؤل وان كان المراد بالانسان
 الكفرة فلعلم يساقون جائة من الموقف الى شاطئ جهنم
 اهانة لهم الى **ما** سعدى افدى قوله اولاً من
 توابع التواقف ان اريد بالانسان المخصوص **اقول**
 لا بل هذا على تقدير العموم كما صرح به في الكشف الا ترى
 الى قوله واهل الموقف جاؤون وما استشهد به من قوله سجا
 وتري كل امة جائية اذ هي اية العموم وبديل ما بعدها من
 قوله سجانة كل امة تدعى الى كتابها الى قوله سجانة فاما الذين
 امنوا واما الذين كفروا والله سجانة الهاري

ما سعدى افدى عند قول القاض واهل الوقف
 جاؤنا اشارة الى بيان كون جثو الكفار حال احضارهم
 حول جهنم من توابع تواقفهم للحساب يعنى ان اهل الموقف
 كل جاؤون وبعد موقف الحساب تقوم المومنون على اقداسهم

وسباق

وسباق الكفار على هيبته الاولى الى شاطئ جهنم فقوله
 فلعلم يساقون الى من تمام البيان ولا يخفى عليك ما في
 ترتيب للعنف من سوء الترتيب **اقول** هذا على ما في
 نسخة لكن اكثر النسخ على الترتيب الاينق

ما سعدى افدى قوله حال مقدم هذا
 بالنسبة الى المومنين الى **اقول** لا يخفى ان دلالة
 لفظ واحد على الحدوث والبقاؤا بالنسبة الى الفريقين
 مستبعد فالاولى ان يقال جثو الجميع من حيث الجميع مقدم
 وان كان البعض اعنى الكفار مجزؤن جاثين ثم قوله وكان
 يمكن الى غير موجه لانه مبني على ما ذكره في الانسان من احتمال
 المخصوص والعموم والضمير في لغضهم اليه ان عام او
 خاصاً فعلى تقدير العموم تقدير الحال لا مندوحة عنه
 ولا يمكن حمل الضمير على المخصوص مع عموم المرجع
 ان لا يليق ببلاغة التنزيل والله سجانة العليم

ما القاضى في تفسير قوله سجانة ثم لتزعن عن كل

شيعه ايم اشد على الرحمن عتيا مانصه وفي ذكر الاشد
تنبه على انه تعالى يعفو كثيرا اهل العصيان الخ
ما سعدى اخذى لا يخفى ان صيغة افعل تقتضى
الاشتراك الخ **اقول** لا يخفى ان ليس المراد بالاعصى
من هو اعصى من ساير افراد الانسان اذ يكون هو المميز
للطوع في النار ويكون غيره مكوتا عنه ولا الشيعه
التي هي اعصى ولا الفرد الذي هو اعصاها المعين ما ذكرنا
بل المراد لتزعم من الجميع من هو اعصى من غير واحد كما
الغير او اكثر ولا ريب ان الكفرة مع انقسامهم الى كافر
واكفر اعصى من عصاة هذه الامة او العصيان يتناول
الكفر وغيره من الفسوق فكل واحد منهم اعصى من عتاة
هذه الامة فيطرحون فيها جميعا ثم عصاة هذه الامة
منهم العامية والاعصى فيطرح الاعصى وحاصله انه يميز
من صدق عليه انه اعصى فيطرح فيبقى من هو عاص من
هذه الامة وليس بالاعصى غير داخل في المميزين للطرف
ففيه تنبيه على العفو كما ذكره فحصل الآية الكريمة لتمييز
من كل فرقة من يتصف بان اعصى من غير ونحن اعلم بالاوليين

صليا

صليا وهم من تقدم فهو من وضع الظاهر موضع المص
كما هو على الوجه الاتي ايضا كما في الكشاف وغيره ثم
يجي من حدث منه التقوى على الوجه الاكل او دونه كحواله
المعفو عنهم كما يشعر به التفسير بالفعل وفي مقابله
باسم العاقل اعني قوله سبحانه ونذر الظالمين الايام وبالجملة
فما قول الآية الكريمة تمييز الاعصى الاعنى واما ان كل
فرد عات واعنى كما فهمه هذا المحشى فلا والله سبحانه العليم

ما القاصي في تفسير قوله سبحانه ثم لنحن اعلم
بالذين هم اولى بها صليا مانصه اي لنحن اعلم بالذين
هم اولى بالصلي او صلبيهم اولى بالنار وهم المنتزعون الخ
ما سعدى اخذى عند قوله هم اولى بالصلي
اي بصلبيها على ان يكون صلي تمييزا عن السبة المتدرا
والخبر **اقول** لا يخفى ان هذا القاضى نشر على
ترتيب اللف فاذا كانت الباليان كانت متعلقة
بجذوف وكان التقدير هم اولى صليا فكان سائلا
سال باي شئ يصلون فنقل بالنار كما ذكره الطيبي وغيره

فليست الباتعلقة بالمصدر المذكور ولا بأولى التميز
عن النسبة بين المتد والخبر وحاصل قولنا هم أولى
صلياهم أولى بالصلي فلزام يقدر للصلي متعلقا فكان
نظير قولنا زيد أدري خبرا واعلم نحو أي أدري بالخبر
واعلم بالخبر وإذا كانت متعلقة بأفعل أعني أولى كان
التمييز بين المتد والخبر أيضا وحاصل هم أولى بها
صليا صليهم أولى بالنار فهو نظير قولنا زيد أحوط
بالمسألة على أي علمه أحوط بالمسألة ففي كلام المحشي
تأهل والله أعلم

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لا يملكون
الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا مانصه إلا من
تخلى بما يستعديه ويتأهل أن يشفع للعصاة من
الأيان والعمل الصالح على ما وعد الله أو الأمن اتخذ
أو تأميرها لقوله لا ينفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن
من قولهم عهد الأمير إلى فلان بكذا إذا أمره وحمله
الرفع على البدل من الضمير أو نصب على تقدير
مضاف أي الشفاعة من اتخذ **قال** ^{افترى} ^{سعد}

قوله

قوله أي الاستفاعة من اتخذ والمصدر مضاف
إلى فاعله ويجوز اعتبار إضافة إلى المفعول ولا
يدفعه سياق الكلام والمعنى لا يملك العباد الشفاعة
لغيرهم إلا الشفاعة لمن اتخذ والأسناد إلى العباد
من باب اسناد فعل البعض أعني المتقين إلى الكل
وعلى هذا فلا يبعد أن يقال المراد أن شفاعة غيرهم
لهم والأسناد إلى الكل لما عرفت **قال** ^{قوله}
من اسناد فعل البعض لا يخفى أن هذا من القاضى
على تقدير أن يراد بالضمير العباد المدلول عليهم
بذكر القسرين فالتقدير لا يملك أحد منهم شفاعة
الاستفاعة من اتخذ والعوم في جانب النبي لا في
جانب الأنبياء فالآية على حد قوله سبحانه يومئذ
لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له
قولا فلا حاجة إلى ما ذكره من يجوز بإرادة البعض

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وقالوا اتخذ
الرحمن ولدا مانصه يحتمل الوجهين لأن هذا لما

كان مقولا بين الناس جازان ينسب اليهم **ما**
سعدى افندى العود على العباد وعلى الجرمين **اقول**
الظاهر انه حمل الوجهين في كلام القاضى على ان يكون ضمير
لا يملكون الى العباد او للجرمين وانت خبير بان من الجرمين
مسلمين كما صرح به بقوله لا يملكون الشفاعة فيهم الى قوله
بالاسلام فالحمل عليه ينفى ان يراد بعضهم تجوز ايضا
فلا يلا يبرح قوله لما كان مقولا بين الناس كما لا يخفى
فماده بالوجهين ما تقدم في تفسيره ويقول الانسان
من ارادة الجنس والعقد الى البعض على حد بنو فلان قتلوا
فلانا او البعض المعروف اعني القايلىن بذلك

ما سعدى افندى عند قول القاضى لان هذا
لما كان مقولا الخ تعليل لجواز عوده الى العباد فان عود
الى الجرمين ظاهر الوجه لا يحتاج الى توجيه **اقول**
لا يخفى ان تعليل احد الوجهين فقط عقيب ذكرها
اجمالا لا يحسن بل هو تعليل لاحتمال الوجهين اذ
لولا لما احتمل الاوجهما واحدا

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وتتشق الارض
وتخرج الجبال هذا ان دعوا للرحن ولما مانعه يجتل المنصب
على العلة لتكاد او لهذا على حذف اللام وافضا الفعل اليه
والجر باضمار اللام او الابدال من الهاء منه والرفع على انه
خبر محذوف تقديره الموجب لذلك ان دعوا او فاعل
هذا اي هدها دعا الولد للرحن الخ **ما** سعدى
فان قيل كيف يصح كونه فاعلا لهذا وهو مصدر في المبنى
للمفعول قلنا يراد كونه فاعلا للفعل المقدر بقرينه هذا
على ما يشير اليه اي هدها في عبارة ادنى تسامح **اقول**
لا يخفى ان هذا التوجيه مما لا يجتمعه عبارة فالظاهر انه
متابعة لما في الكشاف وغيره من كونه فاعلا للمصدر على حد
قوله وقوفها بهجى على مطيهم كما ذكره ابن السمين

و من سورة طه
ما القاضى في تفسير قوله سبحانه طه مانعه او الكنى
بطوى الكلمتين وعبر عنها باسمها **ما** سعدى
عطف على قوله والالف مبدلة الخ **اقول** حاصله
ان القراءة المشهورة طه فعل امر وضمير كناية فاكنتي

من طاء بطة ومن هاء بة فصار طه حرفين شيطيين
ثم عبر عنهما باسمهما اعني طاهها وانت خير بان هذا
قوتق مرتبة المعنى اذ لا قرينة مشعرة بما ذكره التصريح
فيغزه عنه ساحة التنزيل للجليل وهل يظن انه
عليه افضل الصلاة والسلام حين تلاها عقيب النزول
وقبل ان تكتب ان احدا من العرب يفهم ذلك بل الذي
يفهم ان يراد بطة ما يراد بامثاله من خروج والرمز
ايها السامح الحروف بسبب من حبس ما ينطقون به
او ان يراد الامر بالوطى فقلت للهمزة الفاء اما ما ذكره
فكلا ثم ان منهم من جعل قوله او الكتي عطف على
قوله على انه امر وهو الموافق لما في الكشف يعني
ان قراءة طه اما على انه امر او ليس بامر بل الكتي
من طاء بطة وبه من هاء فورد عليه ان هذين
الشطرين لم يذكر من حيث انهما مسميان ليغير
عنهما بل من حيث ان كلا منهما جزء الكتي به عن كله
ولذلك وقع اللفظ بانفسهما لا باسميهما فتكلف
في الجواب بان ضم التشبيه في الموضعين للشطرين

للشطين لان حيث انهما شطران بل من حيث انهما
مسميان فالمراد باسمهما الشطران من حيث انهما
قايما مقام الاسمين اعني طاهها فكان الشطرين
اسمان لانفسهما حسبما ذكر في الارشاد وانت خير
بما فيه من التعسف والتكلف ولعل الاقرب على قراءة
الحسن ايضا ان يراد بضمير التشبيه في قوله وعبر عنهما
الكلمات اي الاسمان وبضمير التشبيه في قوله باسمهما
الشطران وحاصله انه الكتي بالشطرين عن الكلمتين
وعبر عن الكتي عنه بالكتي به حسبما يتبادر من
العبارة ويبان ان طاهها كما انهما اسمان للحرفين
السيطين اعني طه وه كساير اسماء حروف المعجم
كذلك لفظ طه اسمان علمان لانفسهما اذا اريد
بهما لفظهما كساير الالفاظ اذا اريد بها انفسهما
وقد صرحوا بان الالفاظ اذا اريد بها انفسهما
بتاويل هذا اللفظ كانت اعلاما لذواتها كضم
فعل ماض ومن حرف جن بل اللفظ الممهل اذا
اريد به نفسه وقع مبتدأ مثل قولك حسق مهمل

وقد نقل صاحب الكشاف عن الخليل انه سالت ليلدا
 له عن هجاء لك فاجاب بلام كاف فقال الخليل
 لا بل اقول لك فاوقعهما معقولين لا قول كما ترى
 وان ابيت عن تسميتهما اسمين حقيقين فلا مندوحة
 عن جعلها في حكم الاسمين من حيث وقوعهما
 مبتدا ومعقولا وفي محل جر في قولك نظقت بل
 وك وط وما شاكل ذلك وحاصله انه كان القياس
 ان يكون النطق باسمي الحرفين البسيطين اعنى
 طاهما على غطاء الم و اضربها فاكفى بنفس
 الشطرين عن الاسمين وعبروا عن الاسمين اعنى
 طاهما باسمي الشطرين اللذين هما علما ن طهما
 اعنى طاه فكان كما طلاق اسم الجزاء على الكل فتأكل

قال القاسمى في تفسير قوله سبحانه وهل اناك
 حديث موسى اذ رأى نارا ما نصه ظرف للحديث لانه
 حديث الخ **قال** سعدى افندى اى مصدر قال الطيبي
 بربيل قوله فقال لاهله امكثوا بخلاف قوله هل اناك

حديث

حديث القاسمى فانه بمعنى الخبر وفيه بحث اذ الظاهر
 ان المراد وهل اناك قصته المذكورة من ههنا الى اخرها لا قوله
 لاهله امكثوا فقط **الاق** تحقيق المقام انه
 لا يجوز تعلق اذباتك باختلاف الوقتين ولا بمستقر
 هو حال الوقوع بعد المعرفة لعين ما قلنا اذ يكون القدر
 هل اناك ذلك حال كونه كايضا ذلك الوقت حسبما بينه ابن
 السمين في تعلق اذ في قوله سبحانه وامل عليهم نبأ ابني ادم
 الايم فتعين تعلقه بالحديث لكن لا على معنى ما فيه من
 الخبر كما يتوهمه كلام المحشى بان يكون المعنى هل اناك ما اخبر
 به موسى في ذلك الوقت لظهور ان المراد هل بلغك ما وقع
 في ذلك الوقت لا ما اخبر به فيه بل بالحديث اما على انه
 مصدر بمعنى القول كما يتبادر من كلام الطيبي لكن لا يخلو
 عن شيء فان قوله موسى وان جاز شموله لكل ما صدر
 عنه من الاقوال المذكورة في القصة النبوية عما حصل
 له من المشاق الا ان حمل الحديث على الخبر كما في حديث
 ضيف ابراهيم الشامل لما صدر من الافعال والاحوال
 والاقوال هو المناسب والوافى لما في اية التارعات

من قوله سبحانه وهل اناك حديث موسى اذ ناداه ربه
الايم حيث لم يصرح فيها بشئ من اقواله واما على انه بمعنى
الخبر لكن لا باعتبار معنى الخبر به بان يكون المعنى
وهل اناك ما اخبر به عن موسى في ذلك الوقت لظهور
ان ذلك اول وقت الوقوع لا وقت الاخبار ولذا للعص
هل بلغك ما وقع وحدث له في ذلك الوقت لا ما اخبر
عنه بل باعتبار ما تضمنه الخبر من الوقوع والحدوث ويكفي
لتعلق الظروف راجحة الفعل ويكون المعنى هل اناك خبر
حال موسى الواقع في ذلك الوقت ولعل معنى الوقوع
والحدوث هو المراد ههنا بالحديث وهذا هو الموافق
لنظايره من قوله سبحانه واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق اذ
قربا قربانا وحديث ضيف ابراهيم لظهور ان المراد الواقع
في ذلك الوقت حسبما صرح به القاضي في تفسير قوله
سبحانه وهل اناك بنا الخضم اذ تسوروا الحراب حيث
جوز تعلق اذ بالنبا على ان المراد به الواقع في عهد داود
وان اسناد اتي اليه على حذف مضاف اي هل اناك
قصة بنا الخضم وجيئذ يجوز ان يراد بالحديث الواقع

نفسه

نفسه بتقدير مضاف على حد ما ذكره القاضي ثمة او برا
لخبر نفسه ويكفي لتعلق الظروف به وقوع مضمون فيه
وهذا قريب مما ذكره في تعلق في السموات والارض
بيعلم في اية الانعام وما ذكره ثمة في رميت الصيد
في الحرم هذا ما انتهى اليه فكرى القاصر والله سبحانه
العليم

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ان الساعة
اتية اكاد اخفيها اريد اخفاء وقتها او اقرب ان
اخفيها فلا اقول انها اتية ولو لا ما في الاخبار ياتيلها
من اللطف وقطع الاعذار لما اخبرت به واكاد اظهرها
من اخفاء اذا سلب خفاء ويؤيده القراءة بالمفتح
من خفاء اذا اظهره لخرى كل نفس بالتسعي متعلق
بآتية او باخفيها على المعنى الاخير **ما** سعدى
افترى قوله متعلق بآتية واكاد اخفيها اعتراض لا نفى
لا تيه حتى يلزم اعمال اسم الفاعل الموصوف على المعنى
الاخير ولا يبعد تعلقها به على المعنى الاول فان وجه
اللطف في تسمية وقتها ان تنظر ساعة فساعة

ويجتهد في الطاعة **اقول**
لا يخفى ان الواقع تعليل انما هو نفس الجزاء تسمى
من خير او غيره وهو كالعلة الغائية لحصول يوم
القيمة كما في نظائره واما على هذا فيكون العلة في الحقيقة
هي السعي المخصوص على وجه الانتظار ساعة فباعتبار
الجهد المذكور اي لتتفرق وتجتهد فتجرب على ذلك
وهو خلاف ظاهر النظم الكريم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فلا يصدنك
عنها من لا يؤمن بها نهي الكافر عن ان يصد موسى عنها
والمراد نهيه عن ان يصد عنها كقوله لا ارينك ههنا
تبيها على ان فطرته السليمة لو خلت بجاهلها اختارها
ولم يعرض عنها وان ينبغي ان يكون راسخا في دينه
فان صد الكافر انما يكون بسبب ضعفه فيه
قال سعدى افدى لا يقال فعلى هذا يكون
الآية من ذكر السبب واردة السبب فلا يناسب جعله
مما يتفرع على ذكر الصد واردة الانصداد لانا لاننا

لظهور

لظهور ان التبيه على شئ غير ارادته ولا يستلزمه الخ
اقول ذكر الزحشر ههنا وجهين احدهما
انه من ذكر السبب اعني الصد ليدل على المسبب اعني التكذيب
والثاني انه من ذكر المسبب اعني صد الكافر ليدل على
السبب الذي هو الرخاوة ولين الشكيم كقولهم لا ارينك
ههنا والمراد نهيه عن الكون بحضرة وذلك سبب رؤيته
ولا يخفى انه على كلا الوجهين ليس المقصود نهي الكافر
عن الصد وانما المراد النهي عن الانصداد واما على الاول
فظاهر اي لا يصدك فتصد واما على الثاني فلا نه نهي
عن الرخاوة المستتعة لطعم الكافر بصد ما لم يستج للانصداد
والقاضى اختار الثاني اعني ان يكون نهيا عن السبب
البعيد الذي هو الرخاوة ولين الجانب لانه ابلغ لانه
اذا انتفى انتفى مسببه اعني الصد الذي هو سبب
الانصداد ولذا مثل له بقولهم لا ارينك ههنا اذ هو علم
في النهي عن السبب واردة النهي عن السبب وحاصل
كلامه انه انما عدل عن الحقيقة وهي النهي عن التكذيب
الى هذا المجاز الذي هو ذكر المسبب واردة السبب

على انه لو حلى وطبع لم يصدر منه تكذيب وعلى ان المراد
ان يكون راسخا في دينه ولا يكون ضعيفا فيه فيصد
الكافر جنيذا فمافهم المحشي من انه ليس مراده انه
من ذكر السبب واردة السبب مع تقر تحريمها هو علم
في ذلك من قولهم لا اري بك ههنا محل نظر

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه وما تملك يمينك
مانصه حال من معنى الاشارة وقيل صلة تلك **باب**
سعدى افندى يعنى على مذهب الكوفيين فان تلك
عندهم موصولة والتقدير التي يمينك ويجوز ان يكون
المعنى انه متعلق بها لما في اسم الاشارة من معنى
الفعل فهو ظرف لعن فتأمل **اقول** لا يخفى
ان التعلق بمعنى الاشارة من غير ان يكون ظرفا
مستقرا يؤول الى معنى اشير يمينك او في يمينك
ولا كبير معنى فيه

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه واجعل لي
وزيرا من اهل هرون اخي مانصه ومفعولا

اجعل

اجعل وزيرا وهارون قدم ثانيا لما للعناية به ولى
صلة او حال اولى وزير وهارون عطف بيان للوزير
او وزير من اهل ولى تعيين كقوله ولم يكن له كفوا احد
واخى على الوجوه بدل من هارون **باب** سعدى
وما قاله ابن هشام وغيره ان عطف البيان لا يخالف
متبوعه في تعريضه وتكثيره بخلاف البدل لادليل عليه
ثم قال ثم الظاهر ان وجه تعيين كون هرون عطف
بيان **اقول** بل الوجه كونه اسما مختصا به كما هو
العالم في عطف البيان ولا ريب ان هرون اخص به
واما كون المال الى واجعل لي هرون او اجعل هرون
من اهل فممنوع بما قاله هذان الامامان في انه جعلوا
لله شركا الآية وقاله غيرهما والطلاق عطف البيان
على البدل خلاف الظاهر

وقال سعدى افندى عند قول القاضى ولى تعيين
اي ارادنى لي **اقول** فهم من الذين ما ذكره
الحاجة في سقيا لك من انه خبر مبتدأ محذوف اي
ارادنى لك فاشكل عليه ان ذلك لم يذكر في سورة

الاخلاص فقد رتبته لم يكون وجه التطير وليس في
 الكلام ما يشعر بهذا المقدر فاشكل عليه ان ذلك جار
 على الوجه الاول جريان الوجه الاول فيه وكل ذلك شطط
 ولا يذهب احد الى تقدير ارادتي مع وجوه متعلقة بل
 يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه مع ان ما ذكره النحاة من
 التبيين محصور في ثلاثة اقسام احدها ما بين الفاعل
 من المفعول بعد فعل التعجب ونحوه نحو ما احبني لزيد
 والثاني والثالث ما بين المفعول وعلية مثل سقيا
 لك وتباله كما بينه في المعنى وليس ما نحن فيه شيئا من
 ذلك ثم ما ذكره القاضي من التبيين منقول من كلام
 ابن البقا ومراده به ما يذكر ليان تمام المعنى المراد كما نقله
 ابن السمين عن ابن البقا يعني به ما لا يتوقف عليه اصل
 الكلام بان لا يكون خبرا كما بينه الطيبي في تفسير سورة
 الاخلاص بما لا مزيد عليه فاصل الكلام ان المفعول
 ان كانا لي وزيرا كانا لي بمنزلة الخبر لانه مفعول ثان
 ولم يكن تبيينا وان كانا وزيرا من اهل كان تبيينا ولا
 يفرض كونه تبيينا على الوجه الاول ايضا فانظر منصفنا

والذي

والذي يكشف الخطا عما قلناه ما قاله ابو البقا في اعراض
 قوله سبحانه قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة
 من دون الناس حيث اجاز ان يكون الخبر خالصة ثم
 ثم قال ما نصه واما لكم فتعلقة بكان ويجوز ان يكون
 للتبيين فيكون موضعها بعد خالصة فتعلق بنفس
 خالصة ثم اجاز ان يكون الخبر عن الله ثم قال ما نصه
 وسوغ ان يكون عند خبر كان كم اذ فيه تخصيص وتبيين
 ونظيره قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد لولا له لم يصح
 ان يكون كفوا خبرا انتهى بحرفه والله سبحانه للهادي

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه والقيت عليك
 محبة مني ما نصه اي محبة كائنة مني قد زرعتها في القلوب
 بحيث لا يصبر عنك من رآك فلذلك احبك فرعون وجو
 ان يتعلق مني بالقيت اي احببتك ومن احبه الله احبه
 القلوب وظاهر اللفظ ان اليك القاه بساحله وهو
 شاطئه لان الماء يحمله فالتقط منه **باب** **سعد** **افندي**
 عند قوله اي احببتك قلت التخصيص **الاقول**

انت خير انك اذا قلت اخرجت له من البير ما عقلت
بالفعل كان الفعل مقيدا وكان البير منشا لاجراجه
وظرفا للفعل الماحالة الاجراج واذا جعل الجاز والجور
وصفا للما وظرفا مستقرا لم يكن الاجراج مقيدا ولا
البير منشا له ولا ظرفا له في حال الاجراج اذ يجوز
ان يكون الماء قد جرى من البير الى الخوض ثم اخرجته له
فايلا اخرجت له ما كانا وحاصلا من البير فليس
الاجراج من البير ولا البير ظرفا له حالة الاجراج وكذا
الفرق في مثل اخرجت له من الزيتون دهن اخرجت
له دهن من الزيتون حيث كان الزيتون في الاول
منشا للاخراج وظرفا للدهن ولا كذلك الثاني اذ
مفاده كونية الدهن من الزيتون ويكون الاجراج
من الطرف اي ظرفا كان اذ لا قيد للاخراج ويوضحه
انك اذا قلت صدر اليوم مني فعل كذا لا يرتاب في انه
بمعنى صدر فعلى الذي هو كذا بخلاف صدر اليوم فعلى مني
اذ جاز ان يكون منشا لكونيته وحصوله وان كان
فعل غيرك وقس عليه ما نحن فيه هذا اذا بقي الكلام

١٢٢
على اصله خاليا عن الجوز وارثا ب حذف مضاف
كما يشعر به كلام المحشى

سعدى اقضى عند قوله فالتقط منه
الفالجرد السبية اذ لو عطف على الفالجرد المعطوف
عن الضمير الرابط للاسم الاول لظهر ان الضمير الجوز
للساحل **اقول** لا ريب ان ضمير منه عايد الى
ساحله فكان عايدا على ما فيه ضمير فهو كقولك
زيد اكرمت علامته وعظمته

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ادخا الى
فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او
يخشى ما تضمنه والفايدة في ارساها والمبالغة عليها
في الاجتهاد مع علمه بانه لا يوم من الزمان له وقطع
المعذرة واظهار ما حدث في تضاعيف ذلك الخ
سعدى اقضى وبيان الفايدة على هذا
الوجه يناسب اهل الاعتزال الخ **اقول** كون

الفائدة الزام للجه وقطع المعذر مما صرح به القراء
الكرام كقولهم سبحانه رسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس حجة وقوله سبحانه ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا فتبع اياتك
الى غير ذلك من الايات فلا خلاف لاحد فيه ولا شبهة
ان الله تعالى لم يرسل الرسل عبثا نعم طلب الايمان
من علم الله تعالى منه عدم الايمان مع خلقه داعية
الضلال فيه هو السر الذي لا يكتنه كنه

ما القاصي في تفسير قوله سبحانه قال علمها عند
ربي في كتاب الاله ما نصه مثبت في اللوح المحفوظ
ويجوز ان يكون تشيلا **الح** **سعدى** افندى على
هذا يتعلق قوله فما بال القرون الاولى يجواب موسى
الى قوله قلت مراده الزام موسى **الح** **اقول**
لاريب انه لو لم يقيد القرون بالاولى لكان الكلام مع
يجازه اشمل لتناوله الماضي واللاحقين فهو
ادخل فيما قصده قرون من عدم الاحاطة باحوالهم

وما

وما ذكر من الجواب لا يدفعه واحتمال الاشتغال ببيان
تفاصيل المحسوسات لا يجزى فنعاكم بالاجتهاد

ما القاصي في تفسير قوله سبحانه وانزل من السماء
ماء فاخرجنا به ما نمصه عدل به من لفظ الغيبه الى صيغة
المتكلم على الحكاية لكلام الله عز وجل تبينها على ظهور
ما فيه من الدلالة على كمال القدرة والحكمة **الح** **ما**
سعدى افندى يعني ان موسى سمع هذا الكلام من الله
تعالى بعينه فادرجه **الح** **اقول** قدم ان فاخرجنا
اقتباس وان الكلام من متكلمين كما صرح به اخر افلا
التفات اذ لا يكون من متكلمين ولا يخفى ان الاقتباس
ليس فيه الا ضم كلام الله الى كلامه فيفوت نكتة التبيه
والايدان المذكورين لان ذلك انما ياتي من الالتفات
لاحتصاصه بمواقع وهي هنا تنشيط السامع وابقاظه
وتبنيه على ما في الملتفت اليه من ظهور الدلالة
على كمال قدرة القادر وانقياد الاشياء المختلفة لامره
اذ مزية الالتفات بالنسبة الى السامع ايقاظه الى

الكلام الملتفت اليه لمزيد اعتناء به كما بينه القاضى في
تفسير قوله سبحانه فاحيينا به الارض بعد موتها حيث
قال والعدول فيها عن الغيبة الى ما هو ادخل في
الاختصاص لما فيها من مزيد الصنع ولا يخفى ان الايقاظ
والتيه اغايات في الالتفات لامن مجرد الاقتباس
وان افاد الدلالة المذكورة ليس فيه ايقاظ السامع
وتبنيها عليها اعتناء بها وذلك ظاهر فالوجه ان
تحمل الآية على الالتفات حكاية من موسى عليه السلام
قوله تعالى الذي جعل لكم الى اخر الاية فيكون التفاتا
من متكلم واحد هو الله سبحانه محكيما بأسلوبه ويكون
قول القاضى على حكاية كلام الله متعلق بقوله عدل
يعنى ان ذلك العدول والالتفات بناء على حكاية من
كلام الله على الوجه الذي بينا وهذا هو الالاقى بشأن
التنزيل ومقام القاضى وقوله وعليه تظاير
ينادى عليه وهو الذي فهمه صاحب الكشاف في كلام
الكشاف

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه فاجعل بينا

وبينك

وبينك موعدا لن تخلفه نحن ولا انت مكانا سوى
مانعه واتصاف مكانا سوى بفعل دل عليه المصدر
لايه او انه يدل من موعدا على تقدير مكان مضاف اليه
وعلى هذا يكون مطابق الجواب في قوله قال موعدكم يوم
الزينة من حيث المعنى فان يوم الزينة يدل على مكان
مشتهر باجتماع الناس فيه في ذلك اليوم او باصنام
مثل مكان موعدكم مكان يوم الزينة كما هو على الاول
او وعدكم وعد يوم الزينة **ما** سعدى افدى عند
قوله او وعدكم الخ الظاهر عطف على مفرد بدلالة المقام
لخ **اقول** لا يخفى ما فيه من تكلف التقدير الكثير
فالاقرب انه معطوف على قوله هو اي كما هو على الاول
او هذا فهو من قبيل زيدي في الدار او عمرو وحاصله كما
هو اي احد الوجهين على الاول او هذا اعنى وعدكم
وعد يوم الزينة فانه على الاول لمطابقة المصدر
بالمصدر والمكان الذي في ضمن يوم الزينة بالمكان
المذكور

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه واسروا الجوى

ما نصه بان موسى ان غلبنا اتبعناه او تنازعوا واختلفوا
 فيما يعارضون به موسى وتشاوروا في السروقيل الغير
 لفرعون وقومه وقوله ان هذان لساحران تفسير
 لاسروا الخوى الخ **سعدى** افدى يعنى على
 تقدير ان يكون الضمير لفرعون وقومه الخ **اقول**
 لا يخفى ان بيان موقع جملة قالوا على القول الضعيف
 مع تمشية على القول الثانى من القول القوي على ما ذكره
 هذا المحشى واعمال بيان على القول القوي بالكلية
 غير لائق بشأن القاصى فالوجه ان تابع في ذلك جاز
 الله وهو الذي ذكره العلامة الرازي وحاصله انهم
 تشاوروا وتناجوا بقولهم ان غلبنا اتبعناه او ما
 يعارضونه به ثم لعقوا القول المذكور وانفقوا عليه
 واظهروه فقوله قالوا تفسير لما كان في خجراتهم كما
 اشار اليه القاصى بقوله كأنهم تشاوروا في تليفه

قال القاصى في تفسير قوله سبحانه قالوا يا موسى
 اما ان تلقى واما ان نكون اول من اتى ما نصه بعد ما

اتوا مراعاة للادب وان بما بعده منصوب بفعل مضى او
 مرفوع بخبرته محذوف الخ **سعدى** افدى ثم
 لا بعد ان يكون مبتدأ محذوف الخبر اي القاؤك مبدوء به
 او القاؤك **القول** لا يخفى انه يلزم ان يكون الخبر مثله في الثاني
قال القاصى في تفسير قوله سبحانه فاذا احباهم
 وعصمهم يحيل اليه من سحرهم انها تسى ما نصه اي
 فالقوا فاذا احباهم وهي للمفاجاة والتحقيق انها ايضا
 ظرفية تستدعي متعلقا ينصبها وجملة تصاف
 اليها الخ **سعدى** افدى يعنى في الاصل
 وان خرجت منها وجعلت مفعولا به لفاجا **اقول**
 لا يخفى ان معنى قوله ظرفية ايضا انها هنا كساير المواضع
 وهي منصوبة على الظرفية ايضا يدل عليه ما قاله في
 تفسير اية فاذا هم ينكثون واضرارها واما قوله والعن
 بيان للمعنى اذ مفاجاة الوقت مفاجاة ما فيه وهي
 عين ما وقع في الكشاف ذكره محشوه ثم

قال القاصى في تفسير قوله سبحانه قلنا لا تخف

والتي هي منسوبة اليه
 محذوف الخ

انك انت الاعلى مانصه تعليل للنهي **قال** سعد
افدى قال مولانا العلامة الاعلى لجزء الزيادة لان لم
يكن للسحرة علو حتى يكون هو اعلى منه قلت لاشك
ان لهم علوا وعلية **الح** **افى** لا يخفى ان قوله سبحانه انك
انت الاعلى تقرير لعلية اياهم اذا التقى موكد بما ذكر
فلا يلزم اثبات علوقهم اذ ذاك

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قال امتم له
مانصه اي لموسى واللام لتضمين الفعل معنى الاتباع
سعدى افدى قوله اي لموسى قال مولانا
العلامة اي بالله لاجله ودعوتى قلت بعد الاغاض
عما يلزم من تفكيك الضاير ما ذكره مخالف لما
اسلفه **الح** **افى** لا فان الضمير في امتم بالله
لاجله ودعوتى لموسى عليه السلام ايضا

وبال سعدى افدى عند قول القاضى واللام
لتضمين **الح** مانصه فيه ان الاتباع يتعدى بنفسه

والظاهر

والظاهر ان اللام لكون الايمان بمعنى التسليم على ما سبق
في سورة التوبة **افى** **الذى** صرح به القاضى في
تفسير سورة التوبة يتبع لابي البقاء ان هذه اللام
مزيدة للمفرقة بين الايمان التصديقي وبين ايمان
الامان ومقتضاه ابقاء الفعل على معناه والزيادة
للفرق وابين هذا من التضمن الذى هو اشراب فعل
معنى فعل محذوف مدلول عليه حرف لا يتعدى الابه
فلا تضمن اصلا فضلا عن ان يتضمن لاجل اللام فعلا
تعديه بنفسه مما لا يخفى على احد على ان القاضى يحاول
في هذا المقام جواب سوال حاصله ان قوله امتم له وقع
اعتراضا على قوله امنابر هارون وموسى فهلا كان
على حدوده فالجواب بان هذا تضمن لا يدفعه كما لا يخفى
فالوجه انه لا يريد التضمن المصطلح بل حاصل الجواب
ان فعلهم الذى هو السجود وقولهم امنابر هارون
وموسى متضمن معنى الاتباع والمناسبة انما وقعت
بين موسى عليه السلام وفرعون في انما يتبعوا موسى
او يستروا على التبعية لفرعون وكان الفعل الصادر

منهم من السجود والقول المذكورين متضمنا لاتباعهم
موسى عبر باللام لان الايمان للمعنى باللام في القرآن
لغير الله كما صرح به اخرا قائل منصفنا

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه لا تخافوكم
ولا تخشى ما نصه حال من المأموري امتنا من ان يهدوكم
العز او صفة ثابته والعائد محذوف وقرا حرة لا تخف
على جواب الامر ولا تخشى استئناف اي وانت لا تخشى
الى آخره **قال** سعدى افندى فيه ان الجملة الفعلية
تصلح للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ
وان صرح العلامة في الكشاف والمفضل بتقدير المتدبر
في جميع ما هو من هذا القبيل **اقول** ذكر حشو الكشاف
انها معترضة فالمقصود منها تحقيق نفي الحق وتقدري
ولا يتسنى ذلك بدون تقوية الحكم بتكرار الاسناد
حسبا ذكره في انت لا تكذب ولا تكذب

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه فادركهم فرعون

بجنوده

بجنوده ففتشهم من اليم ما غشهم ما نصه الضمير لجنوده
الح **قال** سعدى افندى قال مولانا العلامة لا وجه
لخصيص الضمير بالجنود لما فيه من ايها ما ملأ قلب وجه
الاشارة الى ما سبق في سورة يونس من الفرق في العرف
وبين قوله فانه نجي بيدنه وبعد عا وقع فيه قوله من قعر
البحر مع انه يجوز ان يفسر لخصيص قوله تعالى وما هدى
بما نجا على ما ياتي **الح** **اقول** من ابن يعلم الاشارة
الى انهم وصلوا الى قعر البحر وهو لم يصل وكلم غرق ايضا
غير انه طعا ليكون آية وما قوله مع انه يجوز الح فكانه قوله
ان نجا بالتخفيف من اللازم فكان هلاكه منكر او ليس كذلك
بل بالتشديد من المقدر لانه تفسير هدى

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه وما اعطاك من
قولك يا موسى ما نصه سؤال عن سبب العجالة متضمن
انكارها من حيث انها دقيقة في نفسها انتم اليها اعتقال
القوم وايها ما التقط عليهم فلذلك اجاب موسى عن الامر
وقدم جواب الانكار **الح** **قال** سعدى افندى مساق

كلامه بظاهرة يدل على ان السؤال عن سبب العجلة
على حقيقته وانت خير بان الاستفهام محال على الله
تعالى فلا وجه لبنا الكلام عليه والذي يلوح بالبال
القادر بعون المدين القادر هو ان يكون المعنى ما الذي
اعجلك **الاقول** حل السؤال على حقيقته مما لا يدرك
اليه احد فضلا عن القاصي واما انكار العجلة لانكار ان
يكون لها سبب قوي حامل عليها كما ذكره الطيبي صاحب
الكشف فقوله سؤال عن سبب العجلة يتضمن انكارها
اي سؤال انكار وهذا كما يقال في قوله تعالى ما منعك
ان تنجزه ان سؤال عن السبب يتضمن التوبيخ اي ليس ثمة
ما يصلح سببا والعجلة كما نقله الطيبي عن الراغب طلب
الشيء قبل اوانه قال او ممن مقتضى الشبهة فلذلك
صارت مذمومة في عامة القراء من قبل ارباب الشيطان
وقوله تعالى خلق الانسان من عجل وكان الانسان عجولا
مؤذن بانها من القوى التي ركب الانسان عليها استي
والعجلة هنا مسارعة موسى عليه السلام قبل اوان حضوره
وكان ما مور بالخصور معهم كما نقله القاضى في تفسير

سورة الاعراف انه امر ان ياتي فيهم اي في السبعين
الى الميقات فكان قوله سبحانه ما اعجلك الاية انكار للعجلة
بانكار ان يكون لها سبب يصلح للسببية فاجاب عليه
السلام معتذرا عن العجلة بانى ما تقدمتهم الا جحى
يسيرة لا يعتد بها عادة فظنت ان ذلك الجحى بالمعنى
ثم ذكر ان السبب الحامل عليها طلب زيادة الرضا مع
ان حضوره معهم على وفق ما جرت عليه الموعدة مع
ما فيه من عدم اغفالهم وعدم ايها التعميم عليهم
ادعى الى رضا الله سبحانه ونظير ذلك ما ذكره في تفسير
قوله سبحانه عفا الله عنك لم اذنت لهم انه انكار ان
يكون لذلك سبب قوي يصلح للسببية

والا سعدى افندى عند قول القاضى من حيث
انها نقيضة الخ غير مسلم على اطلاقه الخ **اقول**
قد نقلنا ان العجلة طلب الشيء قبل اوانه فهي احض
من المسارعة ولين سلم الترادف فيجوز ان يكون
مراد القاضى العجلة للذكورة وهي في نفسها نقيضة

لا بها خلاف ما جرت عليه المواعيد من الحضور للحكمة
معهم كما ذكره من الرواية في تفسير سورة الاعراف
وقد انعم اليها اغفالهم وايهام التعظيم عليهم

وقال سعدى افندى عند قول القاضى فذلك اجاب
موسى عن الامر بين اى من سوال سبب العجلة وعن الانكار
وهذا مبني على كون السؤال على حقيقة وقد عرفت
ما فيه **اقول** قوله قد عرفت ما فيه قد عرفت ما فيه

وقال سعدى افندى عند قول القاضى وقدم جواب
الانكار فيه بحث فان الانكار لكونها نقيضة في نفسها
ولا يندفع ذلك بالجواب الاول بل المتكفل بدفعه قوله
وعجلت اليك ترى لترضى **اقول** هذا جواب اعتذر
حاصله انها لكونها لا يعتد بها عادة اجتهدت فطنت
انها لا تخجل بالاحتجاج والاحتجاج على جواب دفع
اذ لا اندفاع لما انكره الله عليه

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قال فما
خطبك يا سامري قال بصرت بما لم يبصر واه ما نص
وقرا حرقه والكسائى بالتاء على الخطاب اى علمت
بما لم تعلمه وفطنت لما لم تفطنوا له وهو ان الرسل
الذي جاك روحاني محض لا يمس اثره شيئا الا اجاب
او رايت ما لم تروه وهو ان جبريل جاك على فرس
الحياة **قال** سعدى افندى عند قول القاضى
على الخطاب اى لموسى عليه السلام على طريق التعظيم
قاله القطب الرازي ولكن ذكر الرضى والمقتاراني
ان التعظيم في الخطاب لم يرد في الكلام القديم والظاهر
ان الخطاب لموسى وبنى اسرائيل **اقول** ليت شعري
ما الباعث على حمل كلام القاضى على ما قاله الرازي
ثم رد ذلك ثم دعوى ان الظاهر خلافه مع انه ليس
في كلام القاضى ما يقتضيه كيف وقراءة الغيبة
نص في ارادة القوم الا ترى الى قول القاضى جاك
بالافراد لما كان محيى الرسول مختصا به عليه السلام
ولو كان كما فهم الحشوي لكان المناسب جاكم ليكون على

زينة واحدة.

وقال سعدى أفندى عند قول القاصي لا يسر
شيئا إلا أحياء فيه بعد فانه لو صح ذلك كان أولى
الاشياء بالحياة الاثر لنفسه الخ **اقول** هذا مروي
ولا بعد في مظاهر القدرة الباهرة ولا يلزم للحياة
في كل ما اعد للاحياء كالنفس

وقال سعدى عند قول القاصي على فرس الحياة
الظاهر ان علمه بان مركوبه فرس الحياة لانه رآه يخضر
موطيه اولسماعه من موسى وهرون عليهما السلام **اقول**
قوله اولسماعه يجدر به ان الخطاب بما لم تبصر والى ولقومه
فكيف يستفيد من موسى ما لا يعلم موسى او لم يره

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه قال فاذهب
لك في الحياة ان تقول لا مساس ما نصه خوف ان يحبك
احد فتأخذك الحمى ومن مسك فتجأى الناس وتجاهل
وتكون طريدا وحيدا كالوحشي النافر **قال سعدى** أفندى
قوله ومن مسك بفتح الميم عطفت على مفعول في اخذك

وفيه

وفيه انه لا ضرر له في اخذ الحمى لمن مسه فكيف يخاف
منه **اقول** لا ريب انه يزيد الناس بغضا
ومقتاله وذلك كاف في الخوف

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه اما الحكم
الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء على ما نصه
وسع علمه كل ما يصح ان يعلمه لا العجل الذي يصاغ ويحرق
وان كان حيا في نفسه كان مثلا في العبادة **قال**
سعدى أفندى يشعر انه لم يكن فيه حياة وهو مخالف
لما سلفه **اقول** لا فان قوله يصاغ ويحرق ناظر
الى ما فسره قوله سبحانه لا اله الا هو من عدم المماثلة
اي لا العجل الذي يماثل شياها في التبدل والتلف
وقوله وان كان حيا ناظر الى تفسير قوله سبحانه
وسع كل شيء على اي لا العجل الذي هو مثلي العبادة
على تقدير كونه حيا لم يحرق

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه وساء لهم يوم
القيمة حملا ما نصه بنس لهم ففيه ضمير مهم يفسر

حملا والمخصوص بالذم محذوف أي سأحملا وزعم
 واللام في لهم للبيان كما في هيت لك ولو جعلت
 سأ بمعنى احزن والضير الذي فيه للوزر اشكل
 اللام ونصب حملا ولم يفد مزيد معنى **ما**
 سعدى أفندى ولك أن تجعل ساء بمعنى قبح يقال
 ساء سوء كما أي قبح وينتصب حملا على التمييز ويكون
 لهم حالا عن حملا ويوم القيمة متعلق بالظرف
 أي قبح ذلك الوزر حملا لهم يوم القيمة **اقول**
 لا بأس بلاغة التزييل إذ لا يظهر لتقديم لهم
 مزية بل يكون أدق عنه غنا والجملة اعتراض
 تذييلي فالمنا سب التاكيد بما في أفعال الذم من
 الأرهام ثم التعيين وما في لام البيان من الاعتناء
 بتوجيه الذم إليهم
ما القاصي في تفسير قوله سبحانه يوم ينفع في
 الصور مانصه وقرئ في الصور وهو جمع صورة
 وقد سبق بيان ذلك **ما** سعدى أفندى يريد
 عليه أن النفع يتكرر لقوله تعالى ثم نفع فيه أخرى

والأجيا

والأجيا ليتكرر بعد الموت وما في القبر ليس براد
 من النفع الأولى بالاتفاق **اقول** مقتضى هذه
 القراءة إثبات النفع في الصور جمع صورة فلعله
 عند النسخ الثانية من القرن فادها للأجيا كما
 أن الأولى للامانة وليس في قراءة الصور جمع صور
 ما يدل على تكرار النفع فيها للأجيا سيما إذا حمل النفع
 فيها على التمثيل لأقاصه الأرواح على المواد المقابلة
 كما قالوا به في قوله سبحانه ونفخت فيه من روحي فيصير
 مكانه قيل يوم تفاضل الأرواح على موادها والله تعالى
 أعلم
ما القاصي في تفسير قوله سبحانه يتجافون بينهم
 أن لبثتم الاغتر ما نصه أي في الدنيا يستقصرون
 مدة لبثهم فيها الرواها ولا استطال لهم مدة الآخرة
 أولتا سفرهم عليها لما عابوا الشرايد وعلوا أنهم
 استحققوها على أصاعتها في قضا الأوطار واتباع
 الشهوات أو في القبر لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة
 الآخر الآيات **ما** سعدى أفندى عند قول القاصي

وعلموا الخ لا يظهر لهذا مدخل في استقصاء مدة لبثهم
في الدنيا ظهورا بينا وفي الكشف عن استقصاء
ايام السور اظهر من هذا **اقول** هكذا قال
الكارزوني ايضا وانت تعلم ان ما هنا غير ما في
الكشاف او حاصل ما فيه انهم تذكروا ايام لذي الدنيا
فاستقصروها استقصاء ايام السور ولما كانت
يرد عليه ان هول البعث افضل من ان يتمكنوا فيه
من ذلك التذكر كما ذكره العلامة ابو السعود عدل
عنه القاضى الى ما هنا وحاصله انهم ايقنوا ان ما هم
فيه من الشدايد لا صناعة تلك الايام في الاوطار
فاستقصروها وودوا لو طالت فاستبصروا وعلموا
لما يجيهم كمثل من رأى السلطان متكررا في السه
وهو لا يعرفه فاساء ولم يحترمه فعند ما ذهب
قيل له انه السلطان فيقول وقد جالسته ساعا
ما جالسته اللحظة فليته اطال فكت اعمل
النظر فاعرفه فيكون له عنده اليد البيضاء

١٦٥
ما سعدى افدى عند قول القاضى لقوله تعالى
يوم تقوم الساعة الايات الخ دل كلامه هذا على
تعيين اللبث في القبور للارادة من قوله ما لبثوا غير
ساعة بدلالة قوله وقال الذين اوتوا العلم لقد لبثتم
في كتاب الله الى يوم البعث وان احتمال ارادة اللبث
في الدنيا او فيما بين فناء الدنيا والبعث ضعيف لا يعرج
عليه وفيه نظر فان المذكور هنا اقتسامهم **الاقول**
لا يخفى ان اذا كانت الارادة المذكورة متعينة لما ذكر
لا يعرج على غيرها لا يرد ما اورد من النظر لان قوله
سبحانه كذلك كانوا يوفون بعد قوله تعالى يقسم
الجرمون ما لبثوا غير ساعة وقوله سبحانه حكاية لرد
العالمين عليهم بل لبثتم الى يوم البعث الاية يقضيان
ظاهرا ان القايل منهم لذلك القول كان كاذبا كما
في الكشف اما متخذا اوسيا نالانه لا يدري كم
لبث وانه لم يكن على سبيل الاستقصاء والتقال
والا كان صادقا والكاذب لا يكون امثل طريقه ولا
يتخرج فلذا اجيب بالرد كما يقضى ذلك الرد بان

المراد اللبث في القبور لانه المعيا يوم البعث دون
الدنيا بخلاف هذه الآية الكريمة فانها تحتل ارادة
كل منهما استقصارا وتقالا اذ كل مستحق بالاضافة
الى ما هم فيه فالقاييل به صادق بيد ان الاشد تقالا
امثل والحل على اللبث في الدنيا ارجح لما فيه من بيان
اغترارهم بما عترفوا بغاية قصر واستحقاقه وقد
يرجع الثاني بانه المعين في تلك الآية فالانطباق
ان تحمل هذه الآية عليه وان اختلف قولهم في
الموضعين كما وصدقوا وكذبوا اليه الاشارة بقوله
لعله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ فلا اشكال
على ما ذكره نعم يشكل انهم جوزوا في تلك الآية ارادة
اللبث في الدنيا تقالا واستقصارا مع ان حديث
الغاية لا يلازمه وكذا عده افكا والرد عليه واجب
عن الشافعي بان كاف ذلك مخ مثلها في وكذلك جعلناكم
الاية واضرارها وان الكلام مصروف الى التعجب من
حالهم اي ذلك الافك العجيب كانوا يوفكون في
الدنيا اغترار ابا عدوه ساعة استقصارا ذكره

صاحب

صاحب الكشف وقد يخرج منه الجواب عن الاول والثاني
بانه على الاسلوب الحكيم بيان ما هو الالهم تحسيرا
وتحسيرا بانه قد حاق ما سبق به الوعد من الله تعالى
بانه وراء الحياة الدنيا والموت يوم البعث وكنتم له
سكرين فلهذا والله اعلم واما حديث الامثلية
فلا ريب ان القاييلين بالعشر وباليوم ليس جميع
الجرمين ضروري ان منهم من يقدر بالساعة ومعلوم
ان القاييل باليوم امثل من القاييل بالعشر

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه وكذلك
انزلناه قرانا عربيا وصرقنا فيه من الوعيد لعلمهم
يتقون او يحدث لهم ذكرا ما نصه عظة واعتبارا حين
يسمعونها فيشطهم عنها وهذه النكتة اسد التقوى
اليهم والاحداث الى القرآن **ما** سعدى اقدي
يعنى ولكون المراد من قوله يتقون الاستمرار على التقوى
بحيث يصير التقوى ملكة للتي ومن قوله يحدث لهم
ذكر انشطهم عن المعاصي فيكون الاول موصوفا

باصل التقوى دون الثاني اسند التقوى اليهم
 تشريفا لهم ولم يسند الذكر اليهم لعدم استيها لهم
 للتشريف باسناد هذا الفعل للتشريف هذا وما
 ذكره المصنف مخالف بظاهره لما اسلفه في تفسير
 قوله تعالى اعلم بهذكرا وخشي من ان التذكير
 للمحقق والخشية للتوهم فانهم **اقول** مراد
 القاضى ان لما كان المقصود من القرآن وتكريرات
 الوعيد استمرار المتقين على تقواهم واحداث العظة
 لغيرهم ليتقوا فيتنبع به كلا الفريقين المذكورين
 سابقا اسند التقوى اليهم واسند في مقابلة احداث
 الذكر الى القرآن اي ليستمر المتقون على تقواهم ويتعظ
 من يتعظ ليتقوا ولو اسند كلا الامرين اليهم بان
 قيل مثلا ليتقوا ويتذكروا او الى القرآن كان قيل
 او يحذروا تقوى وذكرنا لغرض الحذو في الجانبين
 وهو خلاف المقصود

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه واذا قلنا

للملايكة

للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس اي ما نصه
 اي جملة مستأنفة لبيان ما منعه من السجود وهو
 الاستكبار وعلى هذا لا يقدر له مفعول مثل السجود
 المدلول عليه بقوله فسجدوا لان المعنى اظهر الاباعن
 المطاوعة **ما** سعدى اقضى قوله وهو
 الاستكبار لا يخفى عليك ان الاباعن الاستكبار
 ولذلك عطف الثاني على الاول في سورة البقرة
 الا ان قوله لان المعنى اظهر الاباعن المطاوعة يشير
 الى ان المراد هنا المعنى المجازى ولكن الكلام في الجأ
 مع الاستكبار **اقول** للخطب يسير فان الابهاء
 امتناع عن اختيار ومعناه الكراهة كما في القاموس
 وقد فسر باظهار ذلك مجازا مستغنيا وهو وان لم
 يتحد مع الاستكبار مفهوم ما هو لا محالة مسبب عنه
 فاطلق عليه واظهار الكراهة بعد الامر بالترجمة
 والتعظيم اوضح قرينة عليه

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه فقلنا يا ادم

هذا عدوك ولزورك فلا يخرجك من الجنة فتشقى
 مانعه افرد به باسناد الشقا اليه بعد اشراكها في
 الخروج اكتفاء باستلزام شقاؤه شقاها من حيث
 انه قيم عليها ومحافظه على الفواصل اولان المراد بالشقا
 التعب في طلب المعاش وهو وظيفة الرجال ويؤيد
 قوله ان لك الاتجوع فيها ولا تعري وانك لا تنظم
 فيها ولا تفنى فانه بيان وتذكير لما له في الجنة من
 اسباب الكفاية واقطاب الكفاف التي هي الشبع والري
 والكسوة والكن الخ **ما** سعدى اقضى وقال
 صاحب الكشف تبعاً للعلامة الطيبي عدل الى المنزل
 تبينها على ان الاولين اعني الشبع والكسوة اصلان
 وان الاخيرين متممان الخ **اقول** نعم ما قال
 لكن الاتيان بكلمة التحقيق في التتميم دون
 الاصلين محتاج الى البيان والله سبحانه القناع

قال القاضى في تفسير هذه الآية ايضا مانعه
 والعاطف وان ناب عن ان لكنه ناب من حيث انه عامل

لا من حيث انه حرف تحقيق فلا يمتنع دخوله على ان امتناع
 دخول ان عليه **ما** سعدى اقضى بعضهم منه انه
 لو كانت نيا بربها عنها من حيث انه حرف تحقيق لا امتنع
 دخولها عليها وهو منظور فيه فان الممتنع دخوله صورة
 ان المكسورة على المفتوحة لا معناها الا ترى ان معناها
 معتبر في العطف ايضا للاسباب الخ **اقول**
 لا فان القاضى يقول ان الواو لو نابت عن ان من حيث
 كونها حرفا موضوعا للتحقيق لا امتنع دخولها على
 امتناعا مثل امتناع دخول ان عليه اي على ان فحكا
 امتنع دخول ان على ان حيث لا فصل كذلك كان يمتنع
 دخول الواو عليها ايضا على ذلك الفرض كراهية
 توالي حرفين موضوعين لمعنى واحد كان واللام المؤكدة
 وليس ولا مخصوص صورة ان فالامتناع المشبه به
 انها هي في صورة التوالى كما ينادي به الدخول المعدي
 بعلى لا مطلق الاجتماع اذ لا امتنع في الفعل بالاجماع
ومن سورة الانبياء
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اقرب للناس

حسابهم مانصه بالاضافة الى ما مضى او عند الله تعالى
لقوله تعالى انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا وقوله يستعملون
بالعزب وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون
اولان كل ما هو اقرب فرب وانما البعيد ما انقضى ومضى
واللام صلة لا اقرب او تأكيد الاضافة واصلة اقرب
حساب الناس ثم اقرب للناس الحساب ثم اقرب
لناس حسابهم الى **ما** **سعدى** اقرب عند
قول القاضى وتأكيد الاضافة يعنى في حسابهم فلا يكون
المدنوم مذكورا للعلم وقوله ثم اقرب للناس الحساب
كان الظاهر ان يقول ثم اقرب الحساب للناس على
اظهار اللام المدلول عليها بالاضافة الى **الاول**
انتخير بان الاضافة في حساب الناس معنوية
لامية تفيد التعريف وهذه اللام المظهرة تأكيد لتلك
اللام المدلول عليها بالاضافة كما صرحوا به فلا يجوز
في اقرب الحساب للناس تعلقها بالحساب سيما
وعمل المصدر المحلى باللام ضعيف قليل ولا تعلقها بالكا
المعرف على انه صفة اذ الظروف بعد المعارف احوال

ولا يجوز ان يكون حالا وقيدا للعامل اعنى اقرب كجاء
ذكر هذا المحشى بعيد هذا اذ المدعى انها تأكيد للام **الاضافة**
وبعزلتها في لا ابالك كما في الكشاف وهي لا تزيد على
تقييد المضاف بالمضاف اليه فان تكون هذه تأكيد
لتلك والمفروض انها ليست متعلقة باقرب وحيث
اعتبرت زايدة محضة محضة مما وجه تحلية المضاف
باللام والاضافة معنوية ولم يقطع عن الاضافة
فلذا لم يذكر في الكشاف وحواشيه ان الاصل الحساب
لناس بل قال العلامة الطيبي ان الاصل اقرب حساب
الناس ثم اقرب للناس الحساب فتقدم المضاف اليه
واجتبع الى تقدير مضاف لانه ليس صلة اقرب فصار
حساب للناس الحساب في حرف المفسر للدلالة المفسر عليه
ثم جي بغير الناس لان الحساب لا يتعداهم فانت ترى كيف
قدر المفسر منكرا ليكون الظرف صفة وقيد البيطارى **الاول**
لا حالا وقيدا للفعل اذ ليس معنى الاصل عليه وكأنه
لم يعتبر ان الاصل حساب للناس مع محضة في نفسه
ثم قدم لما ذكره لما ذكره المحققون ان قول النحاة في ان

غلام زيد معناه غلام لزيد كلام ظاهري يراد به ايضاح
معنى اللام ووجه عمل المضاف في المضاف اليه وهو اسم
ما العمل من شأنه والا فالغلام في الاول معرفة وفي
الثاني نكرة تجزى على كل احكامه فلذا اعتبر الطيبي
رحمه الله تعالى تقديم المضاف اليه مصحوبا باللام
الموكدة للام المقدم اعتبارا وعرف المضاف بعد قطعه
عن الاضافة باللام لانه معرفة في الاصل والاضافة
تاتي لما ياتي له اللام فتأمل

و **سعدى** اقضى عند قول القاضى ثم اقرب
لناس حسابهم يعنى على ترك التعريف باللام الى قوله
فانرفع ما ذكره ابو حيان الخ **اقول** تحقيق المقام
ان هذه العبارة وقعت في الكشف ونظر لها بقوم
لا ابالك ومثال سيويه في مثلك زيد راغب فيك
فوجهها صاحب الكشف بان الاصل اقرب حساب الناس
ثم اقرب للناس الحساب على انه ظرف مستقر مقدم
كما ذكره هذا المحقق فكان فيه مبالغاة التقديم والتجريح

باللام

باللام وتعريف الحساب وليس على حرف مضاف يفسر
التاخر اذا لا وجه له ثم اقرب للناس حسابهم فصار
اللام مؤكدة معنى الاختصاص الاضافى للمجر والتأني
كما في لا ابالك ومثال الرغبة هذا كلامه ومراد
الرد على الطيبي حيث وجه عبارة الكشف بان الاصل
اقرب حساب الناس ثم اقرب للناس الحساب بتقديم
المضاف اليه وتقدير المضاف لان اللام غير متعلقة
باقرب عليه فصار اقرب حساب للناس الحساب
بحذف المفسر دلالة المفسر عليه وعرف المفسر ليفيد
ضربا من الابهام والتعيين ثم لما كان الحساب لا يتعدى
الناس جي بضميرهم فصار تأكيد اخر بذكرهم اظهار
واضحا هذا كلامه والاضاف ان الاول عن التعلق
باقرب هو الوجه السرى وانما اذا ارتكب الثانى على
تعسف فيه فمافى الكشف اقل نقصا وكلام العلوى
الطيبي بما فى الكشف اشبه لان مافى لام الاضافة
من معنى الاختصاص لا يزيد على تقييد المضاف للمضاف
اليه وليس في اللام تقييد الفعل بحال كما هو على تقدير

ان يكون حالا مستقرا واختلاف موادها ظاهرا فاني
 يكون احدهما اصلا والاخر فرعاً عليه وان اشتركا في
 افادة الاختصاص فلو كان المراد ما ذكر صاحب الكشف
 لكن ان يقال كان الظاهر حساب الناس فعدل الى
 المنزل تأكيداً ومبالغة في الاختصاص واما على
 توجيه الطيبي فالاصل والفرع متجانسان على ان قوله
 ومنه لا ابا لك لا يلزمه اذ اللام فيه متعجمة بين المضاف
 والمضاف اليه لجد التأكيد واين هي من الطرف الواقع
 حالاً قيداً للفعل واليه انصباب الكلام بخلافه على قول
 الطيبي اذ هي لام واقعة بين المتضاميين وعندها غنى
 بالاضافة فهي بلام لا ابا لك اشبه على ان ما نظره
 من مثال سبويه وما فيه من الحذف والتفسير واتحاد
 المعنى على تقدير التقديم والتأخير كالصريح فيما قاله
 الطيبي بخلافه على ما في الكشف اذ وجه الشبه ما في
 كل من التأكيد فحسب على انه اذا جعل الطرف مستقرا
 اشكل حال الحال اذ ليست مؤسسة تفيد قيداً للعامل
 حريداً بحيث لا يستغنى عنها وذلك ظاهر ولا موكدة

اذ ليست لبيان العامل لفظاً ومعنى او معنى شلاً واستلزاماً
 للناس رسولا فتبسم صاحبها ولا لبيان ما في صاحبها
 من الاحاطة والشمول على حد لا من من في الارض
 كلهم جميعاً وجاء في الناس طرأ ولا لبيان معنى الجملة
 مثل زيد ابوك عطوفاً اذ شرطها بالجملة الاسمية وان
 تكون هذه الحال في ضمن ذريها وهذه عين بل زائدة عليه
 ولذا قال ابو حيان في الرد على جارا لله لانعلم احداً
 يقول ذلك ولو سلم انها موكدة فهي بالتأكيد اللفظي
 اشبه فكان الظاهر تأخيرها كما قال ابو حيان وهم
 على عدم جواز تقديم الحال الموكدة لمعنى الجملة بانها
 موكدة وحق الموكدة التأخير فهذه بالتأخير اخرى
 ولو تنزل عن ذلك كله اليس يكون المعنى اقرب حساباً
 الناس حال كون الحساب كائناً للناس وهو لا يليق
 بمنزلة التنزيل بخلافه على ما قال الطيبي اذ فيه التأكيد
 اللفظي والايهام والتفسير والكل مستفيض نعم
 فيه حذف الفاعل وهو جازي عن البعض والسر جازي
 الهادي

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه فليأتنا بآية
كما أرسل الأول من أمته أي كما أرسل به الأولون مثل اليد
البيضاء والعصا وبراء الأكر وأحيا الموتى وصحة التشبيه
من حيث أن الأمر سال تضمن الاتيان بالآية **قال**
سعدى أفندى قوله وصحة التشبيه الظاهر أن الواو بمعنى
أو فبنا هذا الكلام على كون ما مصدرية الخ **أقول**
جعل الواو بمعنى أو خلاف الظاهر جدا والظاهر أنه بيان
لحاصل المعنى وإن ما مصدرية أذهو الظاهر المستغنى عن
الحذف ومعنى الكناية هو ذلك الحاصل بعينه

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما جعلناهم
جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين ما نصه وحق
الجسد لا رادة للجسد ولأن مصدر في الأصل أو على حذف
المضاف **ما** سعدى أفندى عند قوله القاضى أو على
حذف المضاف فيه بحث بأنه لا يجسم به مادة الاحتياج إلى
بيان توحيد الجسد فأنهم ليسوا ذوي جسد واحد **أقول**
ظاهر أن القاضى يحاول بيان المطابقة اللازمة بين المفعول

الثاني

الثاني الذي هو بمنزلة الخبر والمفعول الأول والصفة
والموصوف مع أن أحدهما جمع والآخر مفرد فبين أو لا
أنه بمنزلة الجمع لأنه جنس يشتمل الكثير وثانياً بأن الخبر
الذي هو موصوف جمع صيغة ومعنى جئات المطابقة
وأما وحدة المضاف إليه فهي على ما هي عليه لأن المراد
وحدة النوع أي ذوي هذا النوع كما قال في الكشاف أي
ذوي ضرب من الأجساد وهذا لقولنا مررت بقوم ذوي مال
وباعرب ذوي خباء أي لذوي عدم ولذوي أبنية

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه فما زالت تلك
دعواهم حتى جعلناهم حصيда الأيم ما نصه مثل الحصيد وهو
النبت المحصود ولذلك لم يجمع **ما** سعدى أفندى
لكون الحصيد بمعنى المحصود فإن فعيل بمعنى مفعول
يستوى فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع أو لتقدير
المثل فأنه مصدر في الأصل يتناول القليل والكثير قد
مولانا العلامة وأفراد الحصيد دل على أن المثل مراد
خارج الكلام عن حذف الاستعارة إلى حد التشبيه قلت

لادلالة في الافراد على تقديره لما ثبت عليه من
حال الفعل بمعنى مفعول وايضا يجوز ان يراد بحصيد
الجنس او يكون من قبيل ويكونون عليهم ضدا الى
غير ذلك ثم الخروج عن حد الاستعارة لفرد ذكر
الطرفين وهو المقضى لتقدير المثل **اقول**
لا يخفى ان نصريح القاضى بالمثل بقوله مثل الحصيد
وتفسيره بالمفرد دون الجمع بقوله وهو البت الحصيد
ثم قوله بعد جامعين لماثلة الحصيد والخنود بعطف
الخنود على المضاف دون المضاف اليه والا كان الظاهر
والخامد فانه المماثل للخنود كل ذلك ظاهر في حمل
الحصيد على الافراد وتقدير المثل لطابق المفعول
الاول وهو نظير جعلهم كعصف مأكول وهو طبق
ما في الكشاف والاشارة بقوله ولذلك لم يجمع الى
تقدير المثل وهو لا يختلف ان يوصف به المفرد فاما
فوقه لا الى كونه بمعنى المفعول اذ لا دخل لذلك في
العلية لان فعلا يستوى فيه الجمع والافراد سواء
كان بمعنى مفعول كما في هذه الآية الكريمة او بمعنى

فأل

فاعل لقوله سبحانه والملائكة بعد ذلك ظهير وحسن
اوليك رفيقا وكانه اما اختار كجار الله افراده مع جوا
الجمع لان الاصل ترافق اللفظ والمعنى افرادا وجمعا
ولفظ فاعيل مفرد لا ريب ثم لا يقدح ذلك في بقا خامد
على الاستعارة كما ذكره صاحب الكشف وبيانه انه
اسم فاعل مطابق لما وقع عليه جمعا فلا حاجة الى
اخرجه من الاستعارة الى التشبيه وهي بتجئة تقع
في اسماء الفاعلين ونحوها ولا فرق بينها بين قولنا
نظمت الخال والخال ناطقة فقوله هذا المحشى ان الخروج
من حد الاستعارة لفرد ذكر الطرفين لا يثبت
اذ لم يقل احدي مثل الخال ناطقة او الاحوال ناطقة
انه بتقدير المثل ولا يشبه ذلك بمثل زيد اسد اذ
التشبيه في اسم الفاعل واقع في مصدر ثم فيه تبعا
فمعنى الخال ناطقة دالة دلالة مثل النطق غير ان
الاستعارة ابلغ فلا معنى لتقدير المثل في حصيد اذا
اريد معنى الجمع كما لا معنى له في خامدين والله
سبحانه العادى

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا ما نصه غير الله تعالى وصف بالا
لما تعذر الاستشغال لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالة
على ملازمة العناد لكون الالهة فيهما دونها والمراد
ملازمة كونها مطلقا او معه حملها على غير كما
استثنى بغير حمل عليها ولا يجوز الرفع على البدل
لانه متفرع على الاستشغال ومشروط بان يكون في كلام
غير موجب لفسدتا لطلتا لما يكون بينهما الاختلاف
والتمايز فانها ان توافقت تطاردت عليه القدر
وان تخالفت فيه تعاقبت عنه **فأرى** سعدي
افدى قوله والتمايز اي والتمايز الى قوله فيطرده قدر
كل منها الى **اقول** الظاهر ان حمل كلمة الواو
على معنى او وجعل قوله ان توافقت راجعا الى الاختلاف
وان تخالفت راجعا الى التمايز والكل ليس بذلك التحقيق
ان الواو على بابها وان المطارد بمعنى التوارد وان علة
فسادها اي بطلانها انما هو التمايز لانه المتعين
او التوارد يسلب وتأثير العليتين التامتين في معلول

واحد

782
واحد باطل لما بين في محله من لزوم المعلول لكل
لانه علة تامة واستغناء عن كل منها بالاستقلال
ومن انه ان توقف على كل منهما لم يكن واحدا منها علة
تامة بل جزوها وان توقف على احدهما كانت هي العلة
لا الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن علة وحاصل
كلام القاضي ان اختلاف القدر الموجب لتعاوقها المود
الى بطلان التكوين متعين لاستحالة توافقها التوارد
علتين على معلول واحد فتعين الاختلاف والتمايز
فليس علة بطلانها الا لزوم الاختلاف المستلزم للتعاوق
ولا احتمال للتوارد كما بينا فبين علة البطلان او لا بقوله
لما يكون بينهما الاختلاف والتمايز ثم بين تعينها بقوله
ان توافقت في المراد تطاردت اي تواردت والتوارد
مستحيل ثم بين ان الاختلاف مستلزم للتعاوق فالكل
لايضاع الدليل وجودا وتعينا ولا لفظ ولا نشر كما توهم
اذ علة البطلان انما هو الثاني والاشق الاول لبيان
تحتمله وحاصل الدليل على ما ذكره المحققون انه لو
تعددت الالهة فلا سبيل الى توافقها للزوم التوارد

اذ المفروض ان كلا اله مستقل بالايجاد لا مزج لصاحبه
والا كان المزايج الاله ولا ترجيح بلامزج فتعين التخالف
وهو يتلزم المتعاقب لوجود النكاح والمساواة في
الالهية بينهما ولا يجوز ان يشتركا على سبيل التعاون
بان يكون المجموع علة تامة للزوم النقص والعجز في كل
منهما ولا الاشتراك في الخلق مع تمام قدرة كل منهما
وارادته على الانفراد كرجلين اشتركا في حمل خبثه وكل
منهما قادر على حملها لو انفرد لان تعلق ارادة كل منهما
بما اتفقا عليه ان كان كافيا لزم التوارد والالزم النقص
والعجز وحاملا لخبثه ينقص كل منهما من الميل قدر ما
يتم بالميل الصادر من الآخر حتى يكون الحمل مجموعهما وان
يتصور النقص في تعلق الارادة فقد اتضح ايضا ان
الدليل قطعي كافي كتب الكلام لا اقناعي كما ظن هذا
على تقدير الاشتراك في خلق الكل واما استبعاد كل بعض
من الخلق لا يداخله فيه الآخر فقد بين استحالة بعض الحقيقين
بما حاصله ان تعدد الالهة امام الاتحاد في الماهية فيلزم
افتقار كل الى المميز وليس مقتضى الذات للاتحاد فيلزم

الامكان

الامكان ثم كل من المميزين كمال حيث كان صفة لما فرض انه اله
فكان كل ناقصا عن كمال اختصاصه الآخر فكانا ناقصين مقتضى
الى كمال ليس من ذاتهما بل خارج عنها فذلك المكل هو الواجب في
الحقيقة تلاهما واما مع الاختلاف فيها فيلزم ان لا يكون ما فرض
لهما اله لان كل واحد واحد من الممكنات ان استقله بترجيحه
لزم التوارد لان كونه الهامرجحا يجب الافتقار اليه وكون غيره
مستقلا يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مزج في حالة
واحدة وان تعاوننا فكمثل لا يكون واحد منهما مرجحا مع ما فيه
من العجز والافتقار الى صاحبه وان اختص كل ببعض مع ان
الافتقار اليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المزج بمميز
يخصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لان الافتقار
اليهما على السواء فلا اولوية للترجيح في الذات ولا معلول
الذات لانه يكون ممكنا فيعود اليه الكلام فلزم الحال اعني
الافتقار الى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص
لكل واحد لان هذا صفة كمال على ما بينا فخصص ذلك
التمييزا عن الخارج هو الحقيق بان يكون واجبا والى
الاول الاشارة بقوله عز سلطانا اذ انصب كل الهما

خلق اي استبد قمتين والى الثاني بقوله علا شأن
ولعله بعضهم على بعض ثم قال عليه الرضوان وبهذا
تبين ان الله تعالى هو الواحد الاحد سواء كان الوجود
زايدا على الماهية او لا وكان فاعلا بالاختيار او لا وليس
مبني على انه فاعل بالاختيار كما ظن الامام الرازي انتهى
وقد تبين ان الواو في كلام القاضي على اصلها وان المراء
بالتوارد التوارد كما ذكره غيره وان علة البطلان
انما هي الاختلاف الودي الى التعاقب للتكافؤ وان ذكر
التوارد لبيان نفيه ليبين الاختصار في العلة الا انه
اورده على سبيل التريديد ايجازا وقد ظهر ان مقصوده
هو مقصود ابن الكمال وان لا حل ولا اختلاف والله
سبحانه الخبير الهادي

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه اولم ير الذين كفروا
ان السموات والارض كانتا رتقا ماضية ذات رتق
او مرتقتين وهو الضم والالتصام اي كانتا شيئا واحدا
وحقيقة متحدة ففتقناها بالتشويخ والتميز او كانت
السموات متحدة ففتقت بالتحريك كانت مختلفة حتى صارت

افلاكا وكانت الارضون واحدة فجعلت باختلاف كيفية
واحوها طبقات او اقاليم وقيل كانت رتقا لا تفتق
تثبت ففتقا بالمطر والنبات فيكون المراد بالسموات
سما الدنيا وجمعها باعتبار الافاق او السموات باسرها
على ان لها مدخلا في الامطار والكفره وان لم يعلم
ذلك فهم متمكنون من العلم به نظرا فان الفتق عارض
مفتقر الى مؤثر واجب **الاجاب** **سعد** افندي قال
مولانا العلامة فيه ان اصالة الرتق وعروض الفتق
ما لا يستلزم العقل قلت كون الجسمية حقيقة جنسية
او نوعية متحدة **الاجاب** **اشكال** ابن الكمال انه
فهم قوله عارض انها كانت في الاصل رتقا ثم عارض
لها الفتق فاعترض بان هذا الترتيب الزماني
ما لا يستلزم العقل به الا ترى ان الفلاسفة ذاهبون
الى قدم السموات باعراضها الشخصية وقدام العناصر
باعراضها نوعا فاني يستلزم العقل فتقول الخشي يكون
الجسمية حقيقة جنسية او نوعية ثم ميرورها بالغير
بثم والصيرورة المشعرون بالزمان والانتقال لا يجري

نفعاني الرفع ودعوى اطباق الفلاسفة على ذلك
 متنوعة كما بين في الكلام فالوجه ان مراد القاضي ان
 كونها مفتوقتين متوحدتين ميزتين على الهيئة العلوية
 المسماة امر عارض على ماهيتها قديما كان او حادثا
 فهو مفتقر الى موثر واجب فذلك الواجب هو الله فالجهة
 قائمة عليهم جا حدين للالوهية او مشركين اذ
 وجوب الوجود مستلزم للوحدة عند النظر الصحيح
 كما بين في محله بقى ان الالية الكريمة ناطقة بالترتيب الزماني
 كما هو صريح كان والفايع انه غير معلوم لهم ولا يستقل
 به العقل على ما عليه الفلاسفة كما بينا فيصار حينئذ
 الى ما ذكره صاحب الكشف من ان مناط الدليل انما هو
 عروص الفتق وذكر التفصيل انما هو بيان للواقع لاظهار
 كمال العظمة والقدره على حد قوله تعالى قل انكم تكفرون
 بالذي خلق الارض في يومين الاله اذ مناط الدليل انما
 هو خلق الارض والسماء وذكر اليومين وما يتبعهما
 اظهارا للعظمة والامتنان والله سبحانه الهادي

٦

٦

٦

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وجعلنا من
 الماء كل شيء حي فانضم وحلقنا من الماء كل حيوان
 كقوله والله خلق كل دابة من ماء وذلك لان في اعظم
 مواده اول فطر احتياجه اليه وانتفاعه به بعينه او
 صيرتها كل شيء حي بسبب من الماء لا يحى دونه وقرى
 حيا على انه صفة كل او مفعول ثان والظرف لغو
 والشيء مخصوص بالحيوان **قال** سعد بن ابي وقرة قوله
 على انه صفة كل ومن الماء مفعول ثان **اقول** انت خير
 بان كلام الوجهين المذكورين اعنى كون جعل
 متعديا الى واحد واثنين جار على هذه القراءة
 والوجه الاول اوجه وعليه من الماء متعلق به
 فتخصيص كونه مفعولا ثانيا بالذكر لا وجه له

قال القاضي في تفسير كل في فلك يسبحون اي
 واحد منهما والتبيين بدلالة المضاف اليه والمراد بالملك
 الجنس كقولهم كسأهم الامير حلة **قال** سعد بن ابي وقرة
 قوله والمراد بالملك الجنس وجه آخر لافراد الفلك

فكان الظاهر ان يقال او المراد **اقول** فهم ان ما تقدم
من قوله كل واحد منهما وجه للافراد وهذا وجه آخر
فاعترض بان الظاهر اومع ان الاول صادق بما اذا
اجتمع في ذلك واحد اذ يصدق ان كل واحد منهما
في ذلك واحد ولا مزيد في اسم الجنس على الماهية والوحد
كما هو صادق فيما اذا كان في ذلك على حدة ولذا يزداد
في مثل هذا قولنا على حدة ونحوه حيث لا قرينة قال
العلبي عن الفراء اذ قلنا كلم في دار احتمل ان يكونوا
مجمعين في دار وان يكون كل منهم في دار على حدة فلا
بد ههنا من قرينة والاول اسبق الى الفهم وهو اية
كونه حقيقة انتهى فالظاهر ان مراد القاضي ما ذكر
في الكشاف من الاكتفاء بما يدل على الجنس احتصارا
ولان القصد الدلالة على الجنس اي كل منهما في هذا
الجنس من المقر

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ام لهم الهة
تنتصرون دوننا ما نصه بل لهم الهة تنتصرون من العذاب
تجاوز معنا **الخ** **قال** سعدى افدى الاستقها

على

على ما يفهم من كلام المصنف ليس لانكار بل للمقبر
الخ **اقول** الاستقهام لانكار كما في الارشاد
وغيره على معنى ان ليس لهم الهة تمنع كما يزعمون لانهم
لا ينصرون انفسهم ولا يصحبون النصر من عنده وارتكاب
التقريب بمعنى التحقيق والتثبت على حده هل ثوب الكفار
الاية لا وجه له ومعنى حمل الخطاب على الاقرار بما عنده في ذلك
كمثل اذ المخاطب النبي عليه السلام وارتكاب تقدير قل لهم بعد
الاضراب عن خطابهم بقوله سبحانه بل هم عن ذكر ربهم معرضون
ومع ان الاظهر في الخطاب بثل الكم وتمنعكم ارتكاب خلا
الظاهر من غير داع والله سبحانه العليم

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا تعظم نفس شيئا
ما نصه حقهم او من الظلم وان كان مثقال حبة من خردل
اي وان كان العمل او الظلم مقدار حبة وقرنا نافع مثقال
بالرفع على كان التامة اتينا بها احضرناها وقرئ اتينا
بمعنى جازيناها من الايتا فانه قريب من اعطينا او من
المواتاه فانهم اتوه بالاعمال واتاهم بالجزا واشتبا

الثواب وجينا والضمير للمثقال وتأييده لاضافته الى
 الحجة **قال** سعدى افدى عند قوله والضمير للمثقال
 فيه بحث لظهور عدم استقامته جعله للمثقال على تقدير
 كون اسم كان ضمير الظلم وعلى واحد من القرائن المذكورة
 لا يتينا بها كما لا يخفى **الخ** **اقول** لا يخفى انه اذا كان
 الضمير عابدا الى الظلم بمعنى النقص كما ضربه به هذا الخش
 فلا بد لصحة حمل خبر كان اعني مثقال على اسمها وهو حدث
 مصور من توجيه اما بارجاعه الى الناقص بقرينة ذكر النقص
 او بحذف مضاف اي وان كان النقص نقص مثقال حجة
 فضمير بها للمثقال ايضا والتايت باعتبار المضاف
 اليه كما ذكره القاضى عليه الرحمة فعبارة متمشية على
 الوجهين ولا حاجة الى ارجاعه الى غير مذكور كما ذكره
 هذا الخش سيما والمعنى عليه **ح** وان كان النقص مثقال
 حجة اتينا بالاعمال وهو كما ترى

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وهذا ذكر مبارك
 انزلناه افا انتم لم تنكرون مانصه استنهام توخيخ

قال سعدى افدى ثم تقديم الحار والحور على المتعلق
 دلالة على التخصيص اي فانتتم للقران خاصة دون كتاب
 اليهود فانهم كانوا يراجعون اليهود فيما عن لهم من
 المشكلات **اقول** لا يخفى ان قوله سبحانه افا انتم لم تنكرون
 تفريع على ايتا موسى وهرون التوراة الجامعة للحامد
 مفرا انكار لانكارهم القران بعد علمهم انه ذكر مثلها
 وشانه كشانه فتقديم المتعلق لكون مصب الانكار انكار
 مع رعاية الغواصل ولوجعل التقديم للتخصيص كان انكار
 لتخصيصهم الانكار به دون ان ينكروا غيره كانه قيل
 افنكرونه ولا تنكرون غيره وليس ذاك بمراد

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولقد اتينا
 ابراهيم رشده من قبل وكنابه عالمين مانصه علمنا
 انه اهل لما اتيناه او جامع لمحاسن الاوصاف ومكارم
 الخصال وفيه اشارة الى ان فعله تعالى باختيار وحكمة
 وانه عالم بالجزئيات **قال** سعدى افدى فيه فان
 الحوادث تستدل الى الموجب القديم العالم بالذات بواسطة

حصول الشرايط والاستعدادات على ما رغب الفلاسفة
بل وظاهر تقرير المصنف يلائم مذهبهم **اقول**
كون الله جلت عظمتة قادرا مختارا بمعنى انه يصح
منه الفعل والترك مما اجمع عليه المليون كافي
شرح المواقف واما الفلاسفة فذهبوا الى ان ليجاد
العالم على ما هو عليه من لوازم ذاته يستحيل انفكاكه
عنه استحالة انفكاك الاشراق عن الشمس والاحراق
عن النار والامتنان على ابراهيم عليه السلام بايتاء
الرشد واعداه للنبوة وعلمه بما هو عليه من المحامد
التي استحق بها ما استحق ينالها بكمال القدرة
والاختيار كما قال القاضى عليه الرحمة ثم دعوى
الفلاسفة اليجاب ينجر الى القول بقدم العالم
او تسلسل الحوادث الى ما لا نهاية كما بين في موضع
ومجرد خلق الاهلية المستتعة لما افيض عليه
حسب اقتضاه الحكمة ليس ايجابا على ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار وذلك شأن المكونات
عند تعلق الارادة فانى ياتي القاضى بكلام ظاهر

يخالف

يخالف رأى المهتدين ويوافق الصالحين حاشا
وكلوا والله سبحانه المصنف
وقال سعدى افندى عند قول القاضى وانه
عالم بالجزئيات وفيه ان الفلاسفة ايضا يقولون بانه
تعالى عالم بالجزئيات لا يغرب عن علمه مشقال درة
في الارض ولا في السماوات ويزعمون انه تعالى يعلمها
على وجه **كل** **اقول** معنى قولهم هذا انه لا يعلمها
من حيث انها جزئيات لانهم يقولون انه تعالى لكونه
مجرد لا يعلم الا الماهيات الكلية وانه تعالى يعلم ذاته
قطعا وهي العلة التامة للمعلولات فيعلم ما هيها
الكلية اما وحدها او مع كونها معللة بكذا وتقييد الكلي
بكل لا يفيد الجزئية ولا يخرج عن الكلية هذا كلامهم
وهو صريح في انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث انها
جزئيات والاية الكريمة تنادي على خلافة من علمه
بابراهيم عليه السلام وباحواله والكل جزئي وهذا
مراد القاضى عليه الرحمة ولئن تنزل عن ذلك كله
فجمهور الفلاسفة قائلون بانه تعالى لا يعلم الجزئيات

التغيرة كالصور والاعراض والاجرام الكائنة ولا
المشكلة كالأجرام الفلكية لما يلزم على زعمهم من
تغير العلم في الأول والافتقار إلى الآلات الحسابية
في الثاني وقد بين فساد قولهم في موضعهم مراد القاص
بالعلم بالجزئيات العلم بها من حيث إنها جزئيات
كما أن مراده العلم بجميعها كما هو شأن الجمع المحلى باللام
ووجه التمثول أن هذه جزئيات متغيرة قد علمها ولا فرق
بينها وبين أمثالها في كونها جزئية وإن أريد بالوجه
الكل في قولهم ما وجهه به بعض الفضلاء من أن علمه
سجانه أن يرى مستمر ليس بالنسبة إليه كان وسيكون
أذ ليس زمانيا كما أنه ليس مكانيا فليس هذا بعيد
من الصواب لكن القاصي لم يتعرض إلى تخطيئهم ولا
إلى إصابتهم فضلا عن أن يوافقهم ظاهر كلامه
في هذا أو فيما قبله والله أعلم

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه أذ قال
لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون

مانصه

مانصه واللام للاختصاص لا التعدية فإن تعدية
العاكفون بعلى والمعنى أنتم فاعلمون العاكفون لها ونحوها
أن يؤل بعلى أو يضمن العاكفون معنى العبادة **قال**
سعدى أقدرى ولا يبعد أن يقال والله أعلم بمراده
أن يكون لها خبر استم أي أنتم مختصون بها كالمملوكين
وعاكفون خبر بعد خبر **أقول** لا يخفى أنه لا يبيح
للتقييد بعاكفون كير معنى بعد دعوى الاختصاص
والمملوكية والتعريف عنها بالجملة الاسمية على أنه إذا
كان عاكفون خبر آخر وهو مع أنتم جملة هي صلة
الموصول اعنى التي تخلت الصلة عن العايد فيحتاج
إلى دعوى الحذف والكل خلاف الظاهر

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه قال لقد كنتم
أنتم وأباؤكم في ضلال مبين مانصه منخرطون في
سلك ضلال لا يخفى على عاقل **أقول** سعدى
الظاهر منخرطون **أقول** لعل الأولى منخرطون أي
أنتم وأباؤكم منخرطون وهو تفسير بالجملة الاسمية

المفيدة للدوام والاستمرار وإشارة الى ان ذلك معنى
كان لا المضي والله اعلم

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قال لقد كنتم
الأكبر لهم لعلمهم اليه يرجعون مانصه لانه غلب
على ظنه انهم لا يرجعون الا اليه لتفردده واشتهار
بعداوة الهتهم اليه **قال** سعدى ابن زياد عند
قوله القاضي الا اليه يشير الى ان تقدم الطرف
للتخصيص **اقول** المظاهر ان لا تخصيص والتقدم
لرعاية الفاصله وانما قول القاضي رحمه الله تعالى
تبعاً للكشاف لانه غلب على ظنه علة لتحقيق رجائهم
ورجوعهم اليه وحاصل انه فعل ذلك لعلمه بانهم
يرجعون اليه لانه غلب على ظنه اختصاصهم بالرجوع
اليه لتفردده بالعداوة لانه فعل ذلك لاختصاصه
بالرجوع اليه الا ترى انهم لو رجعوا اليه مع غيره لستني
له الاحتجاج

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قالوا سمعنا

فنى

فنى يذكرهم يقال له ابراهيم مانصه هو ابراهيم
ويحوز ان يرفع بالفعل لان المراد به الاسم **قال**
سعدى ابن زياد قال ابو حيان ذهب الزجاج والزمخشري
وابن خروف وابن مالك الى تجويز نصب القول
للمفرد مما لا يكون مقتطعا من جملة نحو قوله
اذا ذقت فاهما قلت طعم مداة ولا مفردا معنا
معنى الجملة نحو قلت خطبة ولا مصدرا نحو قلت قولا
ولا صفة نحو قلت حقا بل مجرد اللفظ نحو قلت
زيدا ومن النحويين من منع ذلك وهو الصحيح
اذ لا يحفظ من لسانهم قال فلان زيدا ولا قال ضربا
وانما وقع القول في لسان العرب بحكاية الجملة انتهى
وفيه نظر فان القرآن حجة على غيره وتقدير المبتدأ
خلاف الاصل **اقول** نعم لكن ثمة احتمال
ظاهر غير تقدير المبتدأ وهو ان يكون منادى بقرينة
تعدية القول باللام فان الاشهر ان يكون حال
الخطاب فيكون القول جملة مع احتمال كونه بمعنى
التسمية كما هو الوجه الاخير بقرينة المقام اذ المراد

تعينه باسم العلم فلا احتياج والله اعلم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فارجعوا الى
انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون مانصه بهذا السؤال
فان سعدى افدى يعنى على قصد الاهانة
والاذلال فان الاستفهام في قوله انت فعلت يتضمن
الانكار **اقول** ان اراد ان الهمزة متضمنة للانكار
فظاهر انه لا مساع للابطال وتعين التوحيح
وجه فاما ان يكون على اصل الفعل من غير اعتبار
تقديم والتقدير فعلت انت فعلت فلا يلازم
الجواب بل الملايم للجواب نعم اولا وعلى الفاعل
الذى اولى الهمزة باعتبار التقديم حتى يكون مصب
الانكار كونه فاعلا لا الفعل كقولك لمن صلى متيما
مع القدرة على ما انت صليت متيما منكرا للكون
الصلي متيما لا اصل الفعل لجوانه في نفسه فالمتأ
آب عنه ولعل هذا مراده بالتامل ولعل الاهانة
والاذلال من المقام لان من فعل هذا بالالهة العظمى

عندهم

عندهم يستحق الهوان بزعمهم وانه سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واوحينا
اليهم فعل الخيرات مانصه ليجسوم عليه فيتم حكمهم
بانضمام العلم الى العمل واصله ان يفعل الخيرات
ثم فعل الخيرات وكذلك قوله واقام الصلاة وايتا
الزكاة **فان** سعدى افدى قوله واصله ان يفعل
الخيرات الظاهر انه اما قال ذلك لما رأى ان فعل
الخيرات واقام الصلاة وايتا الزكاة ليس من الاحكام
المختصة بالوجوب اليهم بل ذلك حكم امهم على ما يدل
عليه قوله ليجسومهم او مشترك بينهم وبين امهم
فبين الفعل للمفعول حتى لا يكون المصدر مصافا
من حيث المعنى الى ضمير الموحى اليهم فلا يكون التقدير
فعلهم الخيرات واقامهم الصلاة وايتاهم الزكاة
وفيه بحث اذ الفاعل مع المصدر محذوف فيجوز ان
يكون الامم ويجوز ان يكون الشامل لهم وللأم اي
فعل امهم للخيرات او فعل الكافرين للخيرات والذي

يدل على كون الاصل ما ذكره يدل على ما ذكرنا من تقدير
 الفاعل ايضا فلا حاجة الى تطويل المساق الا ان
 يقال تقدير الاصل هكذا لان استعمال اوجيا يكون
 بان والفعل فالوحي لا يكون نفس الفعل الذي هو معنى
 صادر من فاعله بل الفاظ تدل عليه فانهم وفيه
 ايضا تامل **اقول** لا يخفى ان استعمال اوجي كما يكون
 بان والفعل يكون بغيره مثل و اوجي الى هذا القرآن
 وانما يكون الوحي الفاظا اذا كانت ان مفسرة واما على
 المصدرية كما بينوه هنا فلا وكان هذا وجه التامل
 ثم هذا الذي ذكره المحشي ذكره ابن السمين ولعل الاوجه
 في التوجيه ان قولنا ان يفعل كذا يشبه بالنسبة التصديقية
 من قولنا فعل كذا بالاضافة ووجي الاحكام انما هو
 بالنسبة التصديقية لا المركب الاضافي فلذا اعتبر
 ان الاصل ان يفعل دون لفظ المصدر والله سبحانه
 الخبير

مال القاصي في تفسير قوله سبحانه و علمناه صنعة
 لبوس لكم لم تحصنكم من باسكم مانصه يدل منه يدل اشتمال

بإعادة

بإعادة الجار والضمير لداود او للبوس وفي قراءه ابي
 بكر وورش بالنون لله عز وجل **مال** سعد افسى
 قوله يدل منه على تعلقه بعلم واما على الوجه الآخر
 فيحتمل ذلك ايضا على حذف العايد على الموصول
 اي ليحصنكم به الخ **اقول** لا حاجة الى عايد لان لكم
 مستقر فعليه ضمير و ليحصنكم يدل منه والعامل فيه
 العامل فيه

مال القاصي في تفسير قوله فهل انتم شاكرون
 مانصه اي اخرج في صورة الاستفهام للمبالغة والتعجب
مال سعد افسى قال في الفتاح وكون هل
 لطلب الثبوت او الانتفاء وقد برزت فيما قبل على ان
 الاثبات والنفي لا يتوجهان الى الدورات وانما يتوجهان
 الى الصفات وانت تعلم ان احتمال الاستقبال انما
 يكون لصفات الدورات لا للدورات انفسها لان الدورات
 من حيث هي هي ذوات فيما مضى وفي الحال والاستقبال
 استلزم ذلك مزيد اختصاص هل دون الهزة بها
 يكون كونه زمانيا اظهر كالافعال ولذا كان قوله

عز وجل فهل انتم شاكرون ادخل في الاسباع عن طلب
الشكر من قولنا فهل انتم تشكرون وكذلك اقامتم
شاكرون لما ان هل تشكر مفيد للتجدد وهل انتم
تشكرون وافانتم وان كان ينبغي عن عدم التجدد لكن
دون فهل انتم شاكرون لما ثبت ان هل ادعى للفعل
في المرة فترك الفعل معه يكون ادخل في الاسباع عن
اقتضاء المقام عدم التجدد استحق كلامه قلت صرح
في كتب النحو ان هل لا تدخل على الاسمية التي خرجها
الثاني فعلية الا على وجه **اقول** **لا** اساس له
بالمقام فان اراد الاعتراض على السكاكي فظاهر
كلامه في المقتاع ان لا يقع عنده في مثل هل انت عرفت
ولو سلم فالكلام في بيان مزية اسمية الطرفين
بعد هل على ما ذكر من الامثلة لما ذكر والقبح لا يقتضي
امتناع الوقوع فعلى تقدير الوقوع ليس له مزية
تلك الاسمية

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وسليمان الريح
عاصفة مانصة وسخرنا له ولعل اللام فيه دون الاول

شاكرون

لان الخارق فيه عايد الى سليمان نافع له وفي الاول امر
يظهر في الجبال وفي الطير مع داود بالاضافة اليه
قال سعدى افندى قال مولانا العلامة واما جى
باللام فيه ومع في داود على تعلقه بسخرنا لان نفع تسخير
الريح وهو جى بانها بامره مختص به بخلاف تيسر الجبال
بعد اشتراكها في حرق العاده ثم كتب في الحاشية في تقرير
القاضى نوع قصور وخلل قلت تأملنا فوجدنا القصور
في تقريره حيث قصر بيان الوجه على تعلقه مع بسخرنا
بخلاف المصنف والظاهر ان تعلقها بسخر يستدعي
بيان وجه ايضا ولم يظهر ما ذكره وجه اختيار كلمة مع
في داود بخلاف تقرير المصنف **اقول** **غير** ظاهر
فان مناط السؤال تعلق مع بالتسخير في الاول واللام
به في الثاني فاذا علفت مع ببسخر جاز ان يكون
التسخير له كالثاني وان تفاوتا غير انه لم يصرح باللام
في الاول لانها من المقام ايذا نانا بالفرق بين
التسخيرين والله سبحانه الخبير

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وادخلناهم
في رحمتنا انهم المصلحون مانصه الكاملين في
الصلاح وهم الانبياء فان صلاحهم معصوم عن كدر
العناد **والسعدى** اقضى فعلى هذا لا يكون
قوله انهم المصلحون تعليلا لقوله وادخلناهم في
رحمتنا على تفسير الرحمة بالنبوة لاستلزامه تعليل
الشيء بنفسه **اقول** مراد القاضي بقوله وهم
الانبياء بيان الكبرى فان حاصل الآية الكريمة انما جعلناهم
انبياء لانهم على غاية صلاح بحيث لا يشوبه فساد
وكل من كان كذلك كان نبيا فهو لا انبياء فكانت الجملة
استيافا لتعليلها لما قبلها

قال الله تعالى فاستجبنا له ونجيناه من
الغم الآية قال سعدى اقضى قال العلامة لم يقل
فنجيناه كما قال في قصة ايوب عليه السلام فكشفنا
ما به من ضرر لان دعاءه بالخلوص من الضر فكشف
المذكور بترتب على استجابته ويونس عليه السلام

لم يدع بالخلوص فلم يوجد وجه الترتيب في استجابته
قلت انت خير بان القاضي قصة ايوب عليه السلام
تفسير العطف هنا ايضا تفسيرى والتفنن
طريقة مسلوكة في البلاغة الخ **اقول** قد يفرق بان
قول ايوب عليه السلام رب انى مسى الضرس واللكشف
على اللطف وجه واستجابته لكشف فكان قوله سبحانه
فكشفنا كالتفسير له وقول ذى النون عليه السلام
انى كنت من الظالمين اعتراف بما سبق وسؤال للعفو
عنه على اللطف وجه ايضا واستجابته للعفو وليس
انجاؤه من غم الانتقام كالتفسير للعفو بل منه
منه سبحانه اخرى وان كانت من ثمرات العفو والله سبحانه
الهادي

والقاضي في تفسير قوله سبحانه وزكريا اذ نادى
ربه ربى لا تدركنى فردا مانصه وحيدا بلا ولد يرتضى
وانت خير الوارثين فان لم ترزقنى من يرتضى فلا ابالى
مع **والسعدى** اقضى ولا يبعد ان يقال والله
اعلم ان مطلوب ذكرى عليه السلام كما نزل عليه لفظه

فردا وقوله وانت خير الوارثين كان ولدا يصاحبه
ويعاونه في حياته وليس ان يخلفه بعد موته واخلا
في مراده وقوله في سورة مريم يرثني ويرث من آل يعقوب
كناية عن الولد كما ذكره بعض اهل العلم ولعل هذا
اقرب مما قال المصنف **الخ اقول** لا يخفى ان قوله
يرثني ويرث من آل يعقوب بعد قوله واني خفت الموالي
من وراي صريح في ان طلب الولد للوراثه ولذا احتج
الى الجواب عما اشتره من موت محي قبل ابيه عليها السلام
بان بعض دعاء الانبياء عليهم السلام قد لا يجاب لحكمة
تفرد بعلمها الله حيث عظمت كدعا ابراهيم عليه
السلام لا ييه وقول بني اسرائيل الصلاة والسلام وسأله
ان لا يزيق بعضهم باس بعض فمنعها

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وحرام على
قرية اهلكناها انهم لا يرجعون مانع رجوعهم
الى التوبة والحياة ولا صلة او عدم رجوعهم للجزا
وهو مبتدأ خبره حرام او فاعل له ساد مسد خبره

او دليل

او دليل عليه وتقديره توبتهم او حياتهم او غير بعضهم
اولا انهم لا يرجعون ولا يسيرون وحرام خبر محذوف
اي وحرام عليها ذلك وهو المذكور في الآية المتقدمة
ويؤيده القراءة بالكسر **ما** سعدى اقضى قوله
وهو المذكور في الآية المتقدمة من العمل الصالح والسعي
المشكور الغير المكفور كذا في الكشاف ولعل الاقتصار
على الثاني اولى فلم من مشرك يعمل صالحا لكن لا يقبل
لكفره **اقول** لا وجه للتعليل لان المراد العمل
الصالح المذكور في الآية وهو مقيد بالايام

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون مانع
استئناف او بدل من حصب جهنم واللام معوضه من
على للاختصاص والدلالة على ان ورودهم لاجلها
ما سعدى اقضى فيه ان ورود يتعدى بنفسه
الا يرى الى قوله ما وردوها والظاهر ان اللام مزيدة
لتقوية العمل للاحتياج اليه من وجهين **اقول**

بل الظاهر عدم الزيادة لتزبد الثانية على الاولى بما فيها
من الاختصاص والتعليل حتى كأنها العلة الغائية
لورودهم الموقف مع ما تعلق بها من اقامة الحجة
فيتضح وجه الاستيفاء ويندفع اعتراضه ايضا والله
سبحانه اعلم

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ان الذين سبقت
لهم من الحسن اوليك عنها مبعدون لا يسمعون حينئذ
وما ينصه بدل من مبعدون احوال من ضمير سبق للمبالغة
في ابعادهم عنها الخ **قال** سعدى افندى قوله بدل
من مبعدون الظاهر انها جملة مؤكدة **اقول** بل
الظاهر انها بدل لما فيها من التقرير من بيان مرتبة
المبعد المحمل في مبعدون والاعتناء بشأنه حتى كانت
الجملة الاولى كغروافية بالمقصود كما هو شأن البدل
فهو انسب بالمقام من التأكيد المعيد لجد التقرير لدفع
التجوز ونحو

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يوم نطوى السماء
الاية مانصه مفردا ذكر او ظرف لا يحسن ثم اوتلفا

او حال

او حال مقدرة من العايد المحذوف من يوعدون
والطبي ضد الشر او المحو قولك اطوعنى هذا الحديث
الخ **قال** سعدى افندى قوله او المحو فيه ان السجل لا يحى
للكتاب فلا يصح التشبيه **اقول** لا يخفى ان اللام على هذا
متعلقة بمستقر لا بالطبي كما توهمه والمعنى تزييلها كما زاله
السجل الكاين لما يكت او كايينا وانما لم يتعرض له القاص
لظهور تعيينه على هذا التقدير وهذا كما قيل بتعلقها
بالكون على تقدير ان يراد بالطبي ضد النشر ايضا كما في
الارشاد **ومع سورة الحج**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وتري الناس سكارى
مانصه كانوا سكارى وما هم بسكارى على الحقيقة
قال سعدى افندى قال مولانا العلامة وتري
تظن الناس سكارى حقيقة لا على التشبيه قلت بل
جعل المفسرون ضرورة البصر كما في ترونها وهو الظاهر
وقوله سكارى حال الخ **اقول** قد يرد قوله
بقراءة ترى بالناس المجهول فانها غير جبرية
حسبما فسروه والاولى توافق القرائين

تري

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه وان الساعة
اتية لا ريب فيها ما انضمه فان التغيير من مقدمات
الانصرام وطلايعه **قال** سعدى احدى اشار الزحشر
الى انه كناية عن كونه تعالى حكما وكشف صاحب الكشف
عن وجهها بقوله ان الاثيان بالساعة وبعث من فى
القبور من روافد الحكم فاطلق واريد انه حكيم على سبيل
الكناية اى ذلك بانه حق قادر حكيم فكفى بمقتضى الحكمة
من الوصف بالحكمة لما فى الكناية من النكتة خصوصا
والكلام مع منكرى البعث للرفع فى خورهم انتهى لكن
الظاهر من تصدى المصنف لتقليل الجملتين حملها
على ظاهرهما لان الكناية على ما حقق فى علم البيان
لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له واستعماله
فى الموضوع له ليس لان يتعلق بالاثبات والنفي ويرجع
اليه الصدق والكذب فلا يقبل الكلام بالنسبة الى المعنى
الموضوع له اقامة الدليل اذ لا حكم واذا علمت هذا فلا
بدوان تعتبر تانك الجملتان على تفسير المصنف
معطوفتين على انه الذى يليه بل ينبغي ان يكون التقدير

والامر

والامر والشان ان الساعة اتية لا ريب فيها الخ
الا ان نعيم السبب للسبب العالى ايضا فامل
اقول قوله فلا يقبل الكلام ان اراد ان الكلام
اعنى ان الساعة وما عطف عليه بالنسبة الى المعنى
الموضوع له لا يصلح لان يقام دليلا اذ لا حكم فيه وانما
الحكم فى الملكى عنه فممنوع نعم ما فيه من الحكم ليس مقصود
اصليا وانما المقصود الحكم فى الملكى عنه وهو انه سبحانه
حكيم كما هو شأن الكناية المطلوب بها النسبة واما
جعل وان الساعة مع ما عطف عليه كلاما مقطوعا
عن مساق التعليل كما فعله بعضهم فخرج عن الظاهر
جدا وليس فى كلام القاضى ما يدل عليه والحق ما فى
الارشاد ان قوله سبحانه بان الله هو الحق الى قوله سبحانه
وان الله يبعث من فى القبور بيان للاسباب المقتضية
لخلق الانسان والنبات مندرجاتها واشتغالها
متباينة فمن تلك الاسباب ما يستدل به وجود تلك
الاشياء من الشؤن الذاتية من كونه سبحانه هو الحق
الثابت لذاته فوجود الاشياء مستند اليه ومن كمال

قدرته ومنها ما هو دواعي وبواعث الى وجود تلك
الاشياء من تحقق اتيان الساعة والبعث للكل اسبابا
لخلق ما خلق على ذلك النمط ليستدلوا عند بلوغ الاشد
بما فيها من الانتقالات المتباينة على حصول الساعة
والبعث فيصدقوا الرسل وينتهيوا لذلك حسب المقصود
حكمة وادب اليه رافعة عز شأنه فالآية قريب من حديث
كنت كثرًا مخفيا فخلقت الخلق لاعرف وفيها ان ما انكروا
من البعث هو من الاسباب الداعية الى وجود ما وجد
على ما وجد غير انهم وقفوا عند المسبب ولم ينتقلوا الى
السبب وهذا كما ترى احسن ما يقال وكان يمكن ان يكون
مراد القاصي لولا نبوة عنه في قوله لان قدرته لذاته الخ
وقوله فان التغير من مقدمات الانصراف الخ لان مساق
المتعاطفات بعد الباء السببية لبيان اسباب وجود
الاشياء على النسخ المذكور من وجوب وجوده سبحانه لذاته
وهذه المستدعي للاستناد وجودها اليه وقدرته بالغة
والله اوجده ذلك وتحقق دواعي الحكم والرافة الى
ذلك من الساعة والبعث للكل وانه لهذه الاسباب

وجده هذه الموجودات على هذا النمط ومكن عباده
من النظر عند بلوغ الاشد رحمة منه عليهم فليس مساق
ذكر القدرة وسائر تلك المتعاطفات المساق اسباب
اقتضت ذلك اليجاد على تلك الانحلال مساق الاستدلال
بانه قدر على البعض فهو قادر على البعض الاخر لما ذكره
من التساوي وانما محل ذلك عند ذكر اليجاد على
الوجوه المختلفة ليستدل بذلك على وجود ما هو على
شاكلتها من الاعادة وهو قوله سبحانه يا ايها الناس
ان كنتم في ريب مما نزلنا بالبينات فاعلموا ان الله قد انزل
الكتاب بالبينات وان الله قد انزل الكتاب بالبينات
لا هذا ويمكن ان يجاب بان ذلك التوجيه الشديد هو
مراد القاصي لانه صرح بان ذلك اشارة الى خلق
الانسان الخ وبان الباقي المعطوف عليه بيانية بقوله
يسبب انه الخ فكلما جيع ما عطف عليه فكان الكل
اسبابا لما اشير اليه بذلك قطعا من غير احتياج
الى التصريح بالسببية عند ذكر كل منها اذ هو ما سبق
له التظلم صريحا وانما المحتاج الى البيان ما هو من قيل
اشارة النص مما لم يسبق له الكلام من شمول قدرته

لهذه الموجودات المذكورة وغيرها من ان قدرته لذاته
 وكل المكانيات بالنسبة اليها على السواء إشارة الى
 ما تضمنه قوله سبحانه لتبين لكم فالسببية عبارة النص
 ما قررنا وبيان وجه الشمول اشارته واما قوله فان التغيير
 الى فليس تعليلا لا تبيان الساعة حتى يرد ان المساف
 لبيان السبب لا غير وان ليس المقام مقام الاستدلال
 وانما محله عند ذكر التغيرات المشار اليها بقوله ان كنتم
 في ريب الاية حسبما اورد في جانب القدرة بل هو تعليل
 لقوله سبحانه لا ريب فيها اذ هو على حد قوله لا ريب فيه
 بمعنى لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيها وحاصله انه انما نفي
 الريب على الوجه الابلغ وكم من مراتب لوضوح الدليل
 المذكور والله سبحانه لهادى

القاضي في تفسير قوله سبحانه يبين لمن ضربه
 اقرب من نفعه الاية ما تضمنه ضربه لكونه معبودا لا ينبغي
 القتل في الدنيا والعذاب في الآخرة اقرب من نفعه
 الذي يتوقع بعبادته وهو الشفاعة والتوسل

بها الى الله واللام معلقة ليدعو من حيث انه
 يعنى بزعم والمزعم قول مع اعتقاد او داخله على
 الجملة الواقعة مقولا اجراء له مجرى يقول الكافر
 ذلك بدعاء الخ **ما** **سعدى** افدى قوله اي
 يقول الكافر الخ قال مولانا العلامة ويا ياه ما في
 عبارة اقرب من معنى الفضيل قلت اذا كان المعنى
 من نفعه الذي كنا نتوقعه على ما اشار اليه المصنف
 لا يتحقق فيها الا بال **اقول** بل يتحقق اذ
 لا اقرب فيما كانوا يتوقعون فلذا قيل ان مرادهم
 ان من كان ضربه اقرب بيئس فكيف من لا نفع فيه
 اصلا

القاضي في تفسير قوله سبحانه الم تر ان الله
 يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
 والنجوم والحبال والجر والدواب وكثير من الناس ما نض
 وكثير عطف عليها ان جوز اعمال اللفظ الواحد
 في كل واحد من مفهوميها واسناده باعتبار احدهما
 الامر وباعتبار الاخر الى آخره فان تخصيص الكثير

يدل على خصوص المعنى المسند اليهم الخ **سادس**
 سعدى افندى قوله يدل على خصوص المعنى المسند
 اليهم اي حسب الظاهر المتبادر والا فيجوز ان يجعل
 التخصيص للدلالة على شرفهم والتعظيم لهم فان قيل
 يجمل ان يراد الانقياد اللايق على ما اشير اليه في
 التوضيح وبعبارة اخرى يجوز ان يراد الاطاعة
 لما ورد في حقهم الامر تكليفا كان او تكوينيا على وجه
 ورد به الامر وهو مختلف في العقلاء وغيرهم قلنا
 هذا المعنى لا يوجد في جميع الجن مع اندراج تحت
 عموم كلمة من **اقول** اذا كان المراد ما يعي الكلي
 والتكوين فلما لا يوجد فيهم

تاسع القاضى في تفسير قوله سبحانه هذان خصما
 اختصموا في ربهم فالدين كفروا الاية ما نصه فصل
 لخصومتهم وهو المعنى بقوله تعالى ان الله يفصل
 بينهم يوم القيمة قطعت لهم قدرتهم على مقادير
 جشمتهم وقرى بالخفيف ثيابهم نار يبران تحيط

بهم احاطة الثياب **سادس** سعدى افندى قوله
 وهو المعنى بقوله ان الله الخ فان قلت هذا الحكم
 والفصل في الدنيا لا في يوم القيمة قلت لما كان
 تحقق مضمونه في ذلك اليوم مع جعل يوم القيمة
 ظرفا له بهذا الاعتبار **اقول** لا يخفى ما فيه
 من صرف الكلام عن ظاهره من غير داع فيوم القيمة
 يوم الفصل كما نطق به القرآن مرارا وقوله تعالى
 فالدين كفروا الاية وان كان اخبارا وحكما لكن
 وقوع ما فصل وتعيين كل بما احده انما هو في يوم
 القيمة فهو تفصيل لما اجمل في قوله سبحانه ان الله
 يفصل بينهم يوم القيمة فالفصل واقع فيه لا محالة

وفاء سعدى افندى عند قول القاضى يبران
 تحيط بهم اما ان لكل منهم نار تحيط به على ان يكون
 مقابلة للجمع بالجمع لانقسام الاحاد على الاحاد او
 بان يكون لكل منهم يبران تظاهر عليه كالثياب
 الظاهرة على الالبس فكلام المصنف يتعظم كلا

الاحتمالين ثم ظاهرا صيغت قطعت تقتضي تحقق
التقدير المذكور الآن بخلاف الصب والصبر والتمثال
التعير عن المستقبل بالماضي للدلالة على تحققه
لا محالة ياباه المخالفة في الصيغ المذكورة **اقول**
لا فان المضارع اذا وقع حالا كما هو الراجح هنا
انسخ المفعول الموضوع له اعني زمان التكلم وما
بعده الى زمان مقارنته العامل استلخه بعد حتى
في سرت حتى ادخلها كالحققة السيد في حواشي
المطول

القاضي في تفسير قوله سبحانه كلما ارادوا ان
يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها ما نصه اي خرجوا
اعيدوا لان الاعادة لا تكون الا بعد الخروج **قال**
سعدى افندي قال مولانا العلامة ارادة الخروج
كنية عن القرب منه لقوله تعالى يريد ان يتقضى
والمراد بقوله اعيدوا فيها الاعادة الى معظم الناس
لانهم يخرجون ثم يعودون اليها لقوله وما هم
بخارجين منها وقوله تعالى فيها دون اليها وكتب

في الحاشية ولو كان ساق الكلام على خروجهم لقال
كلما خرجوا منها اعيدوا فيها اذ يحتمل ان يضيع ذكر الارادة
قلت لا شك ان ما ذكره محتمل ايضا ولكن لا وجه للرجوع
به ورد كلام المصنف فان قوله تعالى وما هم بخارجين
منها في الاستمرار هم على الخروج على ما يدل التركيب
والصيغة بمجوعة المقام لانفس الخروج وتجرده
لما **اقول** لابل استمرار نفي موكدا بالباء واقم
عقب قوله سبحانه يريدون ان يخرجوا من النار والجملة
الاسمية الايجابية كما تفيد بمجوعة المقام استمرار
الثبوت تفيد السلبية بمجوعة استمرار النفي كما
حققوه في تفسير هذه الآية ونظايرها من قوله
سبحانه وما هم بمؤمنين وقوله سبحانه ما انا بباطل
الاية والحمل على نفي الاستمرار تعكس والله سبحانه
لهاري

القاضي في تفسير قوله سبحانه يحلون فيها
من اساور ما نصه صفة مفعول محذوف **قال**
سعدى افندي هذا اشتباه حال اللفظ

اقول لخطب يسير وكلام القاضي انسب
بآية وحلوا اساور كما لا يخفى

باب القاضي في تفسير قوله سبحانه ان الذين كفروا
ويصدون عن سبيل الله الآية مانعه لا يريد به حالا
ولا استقبالا وانما يريد استمرار الصد عنهم كفولهم
فلان يعطى ويمنع ولذلك حسن عطفه على الماضي
وقيل هو حاله فاعل كفروا وخبر ان محذوف دل عليه
آخر الآية اي معذبون **باب** سعدى اقدرى
قوله وخبر ان محذوف قدره الزمخشري بعد قوله
والمسجد الحرام واعترض عليه بان فيه فضلا بين
الصفة وموصوفها بالاجنبي واجيب بان قوله الذي
جعلناه الآية ليس نعتا للمسجد الحرام عنده بل هو
مقطوع عنده نصبا او رفعا وليس في كلام المصنف
تعيين لمكان التقدير فالاولى ان يقدر بعد قوله
والباد وفي التفسير الكبير ذكرنا قولين في خبر ان
المذكور في اول الآية الاول التقدير بعد قوله ان

الذين كفروا ويصدون ومن يرد فيه بالحاء بظلم
نذره من عذاب اليم وثانيهما انه محذوف لدلالة جواب
الشرط عليه تقديره ان الذين كفروا ويصدون
تذيقهم من عذاب اليم وكل من ارتكب ذنبا فهو كذلك
قلت على القول الاول يلزم توارد العاملين المختلفين
على معول واحد وذلك لا يجوز فان وقوع نذره
جزاء يقتضى جرمه ووقوع خبر ان يقتضى رفعه
فان يجتمعان **اقول** قوله قدره الزمخشري
كما زعم ابن السمين وعبارة الزمخشري هكذا وخبر
ان محذوف لدلالة جواب الشرط تقديره ان الذين
كفروا ويصدون عن المسجد الحرام تذيقهم من عذاب
اليم وكل من ارتكب فيه ذنبا كذلك انتهى وانت ترى
ان قوله وكل من ارتكب الخ ناظر الى قوله تعالى ومن
يرد فيه الآية وقد ذكره موصولا بالمقدرا عنى تذيقهم
الخ فدل على انه مقدر قبله من غير فاصل وهو يظن
بالزمخشري ان يعرف المحل ويبيت دون المنزل وان
لا يوضع لهذا موضع النقب حاشا وانما اختصر

الكلام لوضوح المرام
واما قوله قلت الخ فلا يخفى ان مراد الامام
كما هو صريح عبارته ان الخبر يقدر بعد هذا كله
ويكون مضمون الكلام كله دليل الخبر فيكون الخبر
محمي معذبون اشد العذاب او عذابا بالاحتياط به العباد
بدليل ان اراده بجور وظلم ما ذاق من العذاب الاليم
فكيف من كفر وصد الناس عنه بالمرقة جعل الله اياه
لهم وهذا الوجه كما ترى احسن من جعل الجواب وحده
دليل الخبر وان المقدر مثله اعني تدبيرهم من عذاب
اليم فلا توارد كما زعم وكيف يتوهم ذلك ولا يخبر
بصيغة المفرد على الجمع والامام مصرح بتقديره بعد
الكل ولا تقدير على ما زعم

قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
الاية **سورة ائذى** قال مولانا العلامة صدر
بالغا السببية لان لما حث على تعظيم حرمة الله لزم
وجوب المحافظة على حدوده واعظها التوحيد فدخل

من

وجوب الاجتناب عن عبادة الاوثان فيه دخولا اوليا
وتسبب منه قلت فيكون قوله تعالى احلت لكم الاية
اجيبا في البين بل الظاهر والله اعلم انه متسبب عن
قوله احلت لكم الاية فانه نعمة عظيمة يستدعي الشكر لله
تعالى لا الكفر به بالاشراك بل لا يبعد ان يقال والله
اعلم بمراده ان المعنى فاجتنبوا الرجس من اجل الاوثان
على ان كلمة من سببية فيكون محض ما اهل به
لغير الله بالذكر فيكون متسببا من قوله تعالى الا
ما يتلى عليكم ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى غير مشركين
به فانه اذا حمل على ما حملوه كان تكرارا **اقول**
لا يخفى ان قوله تعالى واحلت لكم الاية اعتراف
مقرر لما قبله من الامر بالاكل والاطعام كما في
الارشاد وليس اجيبا في البين واما جعل اجتناب
الشرك وما عطف عليه من اجتناب قول الزور على
عمومه مرتبا على احوال الانعام دون تعظيم حرمة
الله فمما ينبوعه الطبع واما جعل من سببية فلا
يودي مودي ما اهل به لغير الله فانه اعم من الاوثان

وجوب

على انه يكون قيما فينبى اليه ما في الاجتناب من
معنى النفي فيهم ما لا يراد وليس هو قيما للنهي
واما دعوى التكرار فان اريد انه ليس فيه فائدة
رائدة على التاكيد فمنوع اذ هو تعميم بعد التخصيص
لشبهة الشرك بالاولثان وغيرها

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه ذلك ومن يعظم
شعائرا لله فانها من تقوى القلوب مانعة فان
تعظيمها من افعال تقوى القلوب فخرقت هذه
المضافات والعايد الى من الخ **سعد افندى**
اعتراض عليه القطب الى قوله كما هو المشهور في امثاله
اقول ادعى صاحب الكشف امرين الاحياء
الى الربط وكون المعنى على ما ذكره ثم فرغ على ذلك
ان الحمل على ان التعظيم ناش من تقوى القلوب
والاعتراض بان قول الزمخشري انما يستقيم اذا
حمل على التبعية ليس على ما ينبغي معنى لما لغته
ما المعنى عليه ولعدم الربط فان قدر من تقوى

قلوبهم

قلوبهم على المذهب الكوفي اي من تقوى القلوب
منهم اتسع الخرق على الراقع ثم اعترض على المعترض
ايضا بان التقوى ان حملت على العرف الشرعي متكولة
للافعال والتروك من تبعية الستة لا ابتداء
كما يقول المعترض وان خضت بالتروك فالمشأ
لا يلوح بدون يجوز لا انه يستقيم الكلام معه بدون
رابط اذ قد تقدم انه لا بد منه فالقول بان لا يحتاج
الى الاضمار ان اريد به انه لا يحتاج الى اضممار رابط
ضمير كان او ما يغنى عنه من العموم كقولنا
فمنوع قتيبن ان صاحب الكشف في مقام
الاعتراض على المعترض لا الصلح ولم يقل بصحة
الكلام على تقدير الجوز بل ادعى ان المشأ لا يلوح
بدونه والاعتراض على المعترض بعدم الرابط
باق بعد كما قدمه فالقول بان قول الزمخشري
لا يستقيم لا يستقيم لا يستقيم والله سبحانه العاوي
واما قول سعدى افندى قلت لخرق خلاف

الاصل الى **ناق** الحذف في مثل هذا الوطن اشهر
من ان يذكر ونظايره اكثر من ان تحصر ويستغنى
به عن الحذف الذي ذكره اذ لا احتياج الى رابط
اذ ليس هو الجزاء فتم ما قال العلامة

قال الله تعالى الذين اخرجوا من ديارهم
بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله الاله **ما**
القاص من ديارهم يعني مكة بغير حق بغير ج
استحقاقه الا ان يقولوا ربنا الله على طريقه
قول النابغة ولا عيب فيهم غير ان يسوفهم بهن
فلول من قراع الكتاب وقيل منقطع **ما**
سعدى افندى الذين اخرجوا في موضع الجر على انه
بدل او صفة ويجوز ان يكون في موضع نصب على
المدح وفي موضع الرفع على انه خبر مبتدا محذوف
اي هم الذين اخرجوا وقوله على طريقة النابغة
يعني في كونه مدحا بما يشبه الذم فيكون قوله
الا ان يقولوا بدلا من حق لما في غير من معنى النفي

فيقول

فيقول الكلام الى نفي النفي وهو اثبات واصل المعنى
اخرجوا من ديارهم بان يقولوا ربنا الله **اقول**
نقل ابن السري عن اعتراض ابي حيان على الزمخشري
فيما ذكر من البدلية بانه يقول المعنى الى اخرجوا
بغير غير ان يقولوا لان حاصل ما جاني احد الا
زيد ما جاني غير زيد وكان مراد المحشي الرد عليه
بسداد المعنى لان نفي النفي اثبات وانت خير
بان الزمخشري يلتفت لغت المعنى ومراده
ان قوله تعالى بغير حق في موضع الحال وان
غير بمعنى النفي على حد غير ما سوف على زمن
فيكون المعنى اخرجوا ولا موجب لاجراهم الا
قولهم هذا وهذا كما تقول ضربني بغير ذنب الا
ان احسنت اليه على حد قول النابغة وليس من
نفي النفي في شيء والله سبحانه الهادي

ما القاص في تفسير قوله سبحانه وان يوق
عند ربك كالف سنة مما تعدون مانصه ببيان

لتناهي صبره وتأنيبه حتى استقر المدد الطوال
٦ **سعدى** أفندى لا يخفى ان المناسب لهذا
 المعنى عكس ما في التزييل من التشبيه ويجوز ان يقال
 انه من باب القلب **اقول** لا يخفى ان المقصود بيان
 خطاهم في الاستحجال ببيان كمال سعة حلمه وصبره
 سبحانه وكما ضيق عظمهم فما كان مدة قصيرة عنده مدد
 طوال عندهم ففيه بيان الطرفين كما نقله في الكشف
 عن الزمخشري وهو يفيد العكس الذي ذكره هذا
 المحشى مع كمال مناسبتها للمجمل المعطوف عليها
 اعني ان يخلف الله وعده اذ المسند اليه فيها ذاته
 المقدسة وفي المعطوفة شأن من شؤنه فلا حاجة
 الى اعتبار القلب وهو لم يرد في الكلام الفصح حيث
 لا مزية

٦ **القاضي** في تفسير قوله سبحانه قل يا ايها
 الناس انا انالكم نذير مبين مانصه اوضح لكم ما انذركم
 به والاقتصار على الانذار مع عموم الخطاب وذكر
 الفريقين لان صدر الكلام ومساوقه للمشركون

واما

واما ذكر المؤمنين وثوابهم زيادة في عظيمهم **٦**
سعدى أفندى قال الطيبي يجوز ان يكون الآية واردة
 لبيان ما يترتب على الانذار من انتفاع من قبله وهلاك
 من رده فكانه قيل انذري يا محمد هؤلاء الكفرة وبالغ
 فيه من قبل منك وآمن فله الثواب ومن دام على
 ما كان فقد ادبت حقت فقاتلهم ليعذبهم الله في
 الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالحجم قلت هذا كلام حسن
 الا انه لا دلالة في هذه الآية على قوله فقاتلهم ليعذبهم
 الله بالقتل في الدنيا **اقول** ليس المراد
 الطيبي ان في لفظ هذه الآية دلالة على ذلك بل ان
 مساق الكلام ومبناه عليه اذ مصدره قوله سبحانه
 اذن للذين يقاتلون الآية فزاده بيان المناسبة ببيان
 المقصود وان المراد بالناس على هذا ايضا المشركون
 الذين سبق الكلام لاجلهم كما هو على ما قال جار الله

٦ **وفاة** **سعدى** أفندى هنا قال مولانا العلامة
 الخطاب عام للمؤمن والكافر والمنذر به قيام الساعة

وانما كان صلى الله عليه وسلم نذير امينا لان بعثه
من اشراطها فاجتمع فيه الانذار حال الاوقالا بقوله
انا لكم نذير مبين كقوله انا النذير العريان وقد
دل على ذلك تعقيب الخطاب بالانذار تفصيل حال
الفريقين عند قيامها قلت ظاهرا ان مقتضى سياق
الكلام تخصيص الخطاب بالمشركون وان المؤمنين لا ينذرون
بقيام الساعة وكيف ينذر احد بما حصل له فيه مالا
غير مرات ولا اذن سمعت الخ **اقول** كيف وقد
قال تعالى انا انت منذر من يخشاها وقال سبحانه
وانذر عشيرتك الاقربين وقد انذر عليه الصلوة والى
اهل بيته حتى عايشته وحفصه وفاطمة ابنته وصفيه
عمته بقوله اشترين انفسكم من النار فاني لا اغني
عنكم شيئا

ما **القاضي** في تفسير قوله سبحانه وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى التي الشيطان
في امنيته ما مضى في مشهيه ما يوجب اشتغاله
بالدنيا كما قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي

فاستغفر

فاستغفر الله في اليوم سبعين مرة **ما** **سعدى**
مفعول التي حذف تعويلا على القرينة الدالة ويجوز
ان يكون المعنى اذا تمنى ايمان قومه وهذا يتهم التي
الشيطان الى اوليائه شربا فيما تنهاه فيسخ الله تعالى
ما يلقي الشيطان في الشبه ثم يحكم اياته الخ **اقول**
ان اريد نسخ الشبه الملقاه اليهم في قلوبهم كان
موجبا لايمانهم وليس الكلام عليه ولا يناسبه التعليل
الآتي وان اريد نسخها بالنسبة الى غيرهم فهو كما ترى
وايما ما كان فقوله سبحانه وليعلم الاية يشيرون والله
سبحانه الهادي

ما **القاضي** في تفسير هذه الآية وقيل تمنى
قرأ كقوله تمنى كتاب الله اول ليلة تمنى داود الزبور
على راسل والقا الشيطان فيها ان يتكلم بها رافعا صوته
بحيث يظن السامعون انها من قراءة النبي عليه السلام
وقد روي عنه ايضا يخل بالوثوق على القرآن ولا يندفع
بقوله فيسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله اياته
لانه ايضا يحمله والاية تدل على جواز السهو على الاية

وتطرق الوسوسة اليهم **ما** سعدى افندى قال
الطبيب من قال انه سهو وسبق لسان مردود لرؤا
الوثوق يعني لقيام ذلك الاحتمال في غيره ايضا
قلت لا يحتمل السهو ما استمر رسول الله صلى الله
وسلم على قرأته طول عمره لكن يجوز ان يقال مراد
المصنف بقوله ايضا تشبيه هذا بالقول السابق
في الردودية الخ **اقول** انما يجوز لو قدم ايضا على
بانه

وما سعدى افندى عن قول القاضى والاية
تدل على جواز السهو يعني على الاحتمالين الاولين
اقول لا بل على ما عدا الاخير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه يجعل ما يلقى
الشیطان ما ينصه علة لتمكين الشيطان منه وذلك
يدل على ان الملقى امر ظاهر عرفه الحق والمبطل
قال سعدى افندى كانه اشار الى ضعف
ما اختاره في تفسير قوله تعالى التى الشيطان الخ

اقول

اقول لو ضعفه وقد ضعف بعض الوجوه
الباقية ورد بعضها لم يكن القاضى محمولا على
شئ في تفسير الآية ولا يليق ذلك بل مراده ان
التعليل المذكور يدل على ان تلك الامنية كانت
ظاهرة

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه يجعل ما يلقى
الشیطان فتنة للذين في قلوبهم مرض ما نصه
شك ونفاق **ما** سعدى افندى وهذا
المناسب لقوله تعالى في المنافقين في قلوبهم مرض
فزادهم الله مرضا وفي تخصيص المرض بقلوبهم دلا
على ذلك فان المنافق لا يظهر في ظاهره مرض
لاظهاره الاسلام بخلاف المشرك المجاهر قالوا لانا
العلامة من زعم ان المراد من الاول المنافق فكان غافل
عن ان المنافق اقصى قلبا من الكافر المجاهر قلت لو
سلم انه اقصى قلبا فليس في كلام المصنف ما يمانعه
فهذا المرض لا يورث رقة القلب **اقول** مراد
العلامة انه لا تحسن المقابلة مع بالقاسية قلوبهم

فالاولى ان يدخلوا فيهم ويقتصر في الاول على ذوي الشك

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ولا يزال الذين
كفروا في مرتبة من مرتبة حتى تأتيتهم الساعة ما نصه القيامة
او الموت او اشراطها او ياتيتهم عذاب يوم عقيم يوم
حرب يقتلون فيه **الخ** **قال** سعدى اقتضى واختصا
الملك بالله تعالى يوم الموت من حيث نفاذ امر الله تعالى
وحده وبطلان غيره ويكون التقسيم اخبارا مرتبا
على حالهم في ذلك اليوم من الايمان والكفر قال مولانا
العلامة المراد اتيان الموت فانه من طلايعها وكتب
في الهامش ضرورة ان مرتبتهم لا تبقى الى قيام الساعة
بل تزول عند الموت قلت اذا اريد بالساعة القيامة
او اشراطها يراد بالذين كفروا الجحش والحقيقة
قالية تتضمن الاخبار عن بقاء هذا الجنس الى قيام
الساعة نعم يرد عليه انه لا تصح المقابلة مع بقوله
او ياتيتهم عذاب يوم عقيم فانه ليس غاية لزوال
مرتبة ذلك الجنس الا ان يراد بالضمير الرجوع الى

الكفر

الكفرة المعهودين على سبيل الاستحرام **الخ** **اقول**
الاستحرام مع كونه خلاف الظاهر ليس المعنى عليه
بسد يد اذ يكون المعنى عظيم لا يزال حبس الذين
كفروا في مرتبة من مرتبة حتى تأتيتهم الساعة او ياتي هولا
الكفرة عذاب يوم عقيم ومعلوم ان الثاني اعني العذاب
للمذكور لا يصلح غاية لمرتبة الجحش ولا نزول مرتبتهم
عنده كما لا يخفى

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه والذين هاجروا
في سبيل الله ثم قتلوا او ماتوا ليرزقهم الله رزقا
حسنا ما نصه الجنة ونعيمها **الخ** **قال** سعدى اقتضى
فيه ان قوله تعالى ليرزقهم مدخلا الايمح يكون تكرارا
وجوابا ان الثاني بدل عن الاول قال مولانا العلامة
ذلك في البرزخ قبل دخول الجنة لان الرزق للحسين
في الجنة لا اختصاص له بالمجاهدين من المومنين قلت
لوصح ما ذكره لم يصح ان يراد بمدخل يرزقونه الجنة
اذ لا اختصاص له بهم ايضا مع ان عدم الاختصاص
منوع فان تنوين رزقا يجوز ان يكون للتشويح

ويختص ذلك النوع بهم **الحق** ممنوع فان
مراد العلامة انهم حيث افردوا بالذكر فالتناسب
ان يذكر لهم مزية على ساير المؤمنين مع مشاركتهم
لهم في الجنة ونعيمها فيجعل على ما ورد به النص من
الخصوصية المذكورة وهو لعمري كلام سديد

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصب الارض مخضرة ما نصه استغفارها
تقرير ولذلك رفع فتصب عطفا على انزل اذ لو نصب
جوابا للدل على نفي الاخضر اذ قال ابو حيان لان النفي
اذا دخل عليه الاستغفار وان كان يقتضي تقريره في
بعض الكلام هو معاملة معاملة النفي المحض في
الجواب الا ترى الى قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى
وكذلك في الجواب بالغا اذا جيت النفي كان على
معنيين فبكل منهما يستغنى الجواب فاذا قلت ما تبنا
فقد تبنا بالنصب فالمعنى ما تبنا محدثا بل انما
تبقى ولا تحدث ويجوز ان يكون المعنى انك لا تأتي

قوله الم تر ان الله
انزل من السماء ماء
فتصب الارض مخضرة
ما نصه استغفارها
تقرير ولذلك رفع
فتصب عطفا على انزل
اذ لو نصب جوابا
للدل على نفي الاخضر
اذ قال ابو حيان لان
النفي اذا دخل عليه
الاستغفار وان كان
يقتضي تقريره في
بعض الكلام هو
معاملة معاملة النفي
المحض في الجواب
الا ترى الى قوله
تعالى الست بربكم
قالوا بلى وكذلك
في الجواب بالغا
اذا جيت النفي كان
على معنيين فبكل
منهما يستغنى
الجواب فاذا قلت
ما تبنا فقد تبنا
بالنصب فالمعنى
ما تبنا محدثا بل
انما تبقى ولا
تحدث ويجوز ان
يكون المعنى انك
لا تأتي

فكيف

فكيف تحدث فالحديث متفق في الحالين والتقدير
باداة الاستغفار كالتنفي المحض في الجواب يثبت ما دخلته
هزة الاستغفار ويتفق الجواب فيلزم اثبات الروية
وانتفا الاخضر وهو خلاف المقصود قلت سلمنا
انه لا يجوز نصبه على الاستغفار لكن لا يتم به مرام المقام
فليكن جوابا للنفي ويعتبر دحولا الاستغفار التقري
بعده فيكون المعنى حصل منك روية انزال الله تعالى
الما فاصباح الارض مخضرة لانا الاستغفار التقرير
في الداخل على النفي يكون في معنى النفي وهو اثبات
والاولى ان يستدل على عدم جواز النصب بان النص
الى النصب يخلص المصارع للاستقبال اللاتين بالجزائية
على ما قرر في علم النحو ولا يمكن ذلك في الآية الكريمة
كما ترى قال صاحب الكشف النصب لا وجه له الا
السبب عن الاستغفار ويؤول المعنى في قولنا الم تر
اني انعمت عليك فتشكر الى ما رايت فما شكرت
اذ لو رايت لشكرت وكذلك في الآية قلت لخص
غير مسلم فانه يجوز ان يعتبر مقسبا عن النفي ثم

يعتبر دخول الاستفهام التقريري فان قلت الرواية
لا تكون سببا لانفيها ولا اثباتا للاخضار قلت
الرواية محقة **الحاقول** يريد القاضى انه تقرير فلا
يتنب المصارع بعده جوابا فلذلك رفع عطفا على
انزل ولم ينصب اذ لا يقع المصارع جوابا بالغا بعد
الاستفهام التقريري وانما تعين كونه تقريريا لانه
لو كان غير تقريرى ونصب المصارع بعده جوابا
لزم نفي الاخضار على حد المثال المذكور وهو خلافي
المقصود وهذا كما قال ابو البقاء ان الاستفهام التقريري
لا يجاب بالغال انه في معنى الجز وهذا كما قال ابن مالك
وصرح به ابن هشام في التوضيح حيث قال ينصب
لمصارع بان مضرة في خمسة ثم قال والرابع والخامس
بعد فاء السبية وواو المعية مسبوقين بنفى او طلب محضين
ثم قال واحترز يعني ابن مالك بمحضين من النفي
التالي تقرير احوال ما تاتي فاحسن اليك اذ لم ترد
الاستفهام الحقيقي انتهى لكن ابو حيان على خلافه
والظاهر ان القاضى تابع ابا البقاء والباقي لا ابا

حيان كما هو ظاهر عبارة اذ لا دخل للتقرير في
المنع بل مطلق الاستفهام وان كان الواقع تقريريا

واما قول سعدى افندى الرويا محقة **فاقول**
كيف تكون محقة والمقصود الروية والا اعتبار
لا مجرد الاخبار بالانزال الا ترى الى قوله سبحانه
وترى الارض الى قوله سبحانه تبصرة وذكرى لكل عبد
منيب كيف صدرت بالروية وحتمت بما هو المقصود
منها **ومن سورة المومنون**

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه قد افلح
المومنون الآية ما نصه قد فازوا بما يبتغيهم وقد
تثبت المتوقع كما ان لما تنفيده وتدل على ثباته
اذا دخل الماضى ولذلك تقرب من الحال **الحاقول**
سعدى افندى لم يمد نظري في كلام احدهم على النفي
انه قال بدلالته على الدوام الاستمراري **الحاقول**
مراد القاضى رحمه الله تعالى ان قد تنقضي اثباته
ما نصيا كان او مضارعا وتدل على ثباته اي انه ثابت

لم يرتفع بعد اذا دخلت على الماضي لذلك تقرب الماضي
 من الحال اي تقرب زمن الاشیاء الماضية من الحال اي من
 التكلم لانصال الحال بطرف البقاء فهو اقرب الى زمن الحال
 مما ثبت وانقطع فلم يبق وهذا ما نقله الطيبي عن الفراء
 ان قد هنا تقرب الماضي من الحال وان المعنى ان العلاج قد
 حصل لهم وانهم عليه في الحال وهو نظير ما نقل عن النجاشي
 انك لا تقول جيئت وقد كتب الاوشى من الكتابة متصل
 بجيك حسبما حققه الشريف في حواشي المطول نعم قرب
 الماضي من الحال اعم من اتصال طرف بقاياه بالحال ومن
 انقطاعه عن قرب فليجمل على الاول لاقتضاء المقام

فان القاضى في تفسير قوله سبحانه ولقد خلقنا
 الانسان من سلاله من طين ما فيه متعلق بحذوف
 لانه صفة سلاله او من بيانيه الخ **فان** سعدا قد
 يرد عليان من البيانيه لا يتأني الوصفية فكلمة او
 ليست في محزها الخ **اقول** انت تعلم ان من اذا
 كانت بيانيه كان الثاني عين الاول بمنزلة البدل

متعلق

متعلق بما يتعلق به الاول اعني خلقنا كما ذكره ابن
 السمين والمحققون كالزمخشري على ان البيانية
 وغيرها راجعة الى ابتداء الغاية كما صرح به في الفصل
 وقال شارحه في الاقليد في قوله تعالى فاجتنبوا
 من الاوثان انه جعل الاوثان متبدا الاجتناب فحاصل
 كلام القاضى انه اما متعلق بحذوف على انه صفة او
 من بيانيه فهو متعلق بالمذكور او بمعنى سلاله وانما
 لم يصرح بانه متعلق بالمذكور لانه يجوز ان يكون حاله
 من سلاله عند من يجوزها من المنكره

فان القاضى في تفسير قوله سبحانه وجعلنا ابن
 مريم وامرأته وابنيها الى ربوة ذات قرار ومعين
 يا ايها الرسل كلوا من الطيبات ما نضه نداء وخطا
 لجميع الانبياء لا على انهم حو طبر ابدك دفعة لانهم
 ارسلوا في ازممنة مختلفة بل على معنى ان كلامهم
 خوطب به في زمانه فيدخل تحت عيسى وحولا اوليا
 او يكون ابتداء كلام ذكر تبيينها على ان تهية اسباب

النعم لم تكن له خاصة وان اباحة الطيبات للانبياء
شرع قديم واحتجنا على الرهبانية في رفض الطيبات
او حكاية لما ذكر لعيسى وامه عند ايوانهما **الح** **اقال**
سعدى افندى قوله او حكاية عطف على قوله ابتداء
كلام فيكون هذا الكلام مع عيسى ابتداء لامع رسول
الله عليه الصلاة والسلام بل حكى ما اوحى الى عيسى
وامه لرسول الله اي وقلنا لها وارجينا اليها
هذا الكلام **الح** **اقول** لا يخفى انه يكون المعنى
بحسب الظاهر المتبادر انه يدخل عيسى دخولا اوليا
ويكون على هذا التقدير احدا الامرين الابتداء او الحكاية
وفساده ظاهر اذ حوله الاولى انما هو على التقدير
الاول كما اعترف به انفا فلذا تكلف بعضهم بحمله
عطفاً على قوله بل على المعنى **الح** وان حاصله ان هذا
الكلام الملقى عليه عليه الصلاة والسلام لا على وجه
الحكاية بل ابتداء ثم جوز ان يكون حكاية لعيسى فليس
عطفاً على ما في حين يكون بل على مجموع الكلام السابق
هذا ولو جعل قوله او حكاية بالرفع بتقدير او هو حكاية

عطفاً

عطفاً على مجموع الكلام السابق لا على ما في حين
يكون لكان مستقيماً وفي بعض النسخ المعتد به او
يكون باولاً بالواو وهي النسخة التي اعتمدتها الطيبي
فيما نقله عن القاضى وتوجيهها ان في الآية الكريمة
ثلاث احتمالات الاولى ان يكون قوله سبحانه يا ايها
الرسول الى قوله سبحانه فاتقوا في تدليل الجميع القصص
السابقة كما اشار اليه في الكشف وصرح برصا
الكشف فهو من روادى القصص السابقة فيكون
تمامها عند قوله تعالى وانا ربكم فاتقون فهو من
تتمتها تدليل الجميع ورجاه صله انه ندا وحظاب
لجميع الانبياء المذكورين تفصيلاً كنوح وموسى وعيسى
عليهم السلام او اجالا كما لرسول الله اشير اليها بقوله
سبحانه ثم ارسلنا رسلنا تترى حتى كانه قيل عند
ذكر نوح يا نوح كلمة الطيبات واعمل صالحا وان
الملة واحدة فاتعني ومثله عند ذكر كل رسول
وذلك لما وقع في ازمته مخالفة على الامراء فاكفى
بحكاية بصيغة الجمع اجالا واختصارا فكان تدريلا

موكدا مشتملا على ما تضمنته الايات السابقة من الامر بالا
والمقوى فالشكر على ما هو شأن التذييل وهو تكملة
لسوابق منسوجة على منوالها محكي في جملة ما حكي لرسول
الله صلى الله عليه وسلم وليس كلاما مبتدئا من
قصة عيسى عليه السلام على ما سيأتي في الثاني ان
ان يكون القصص تمت عند قوله تعالى ذات قرار ومعين
وهذا كلام مبتدئ من ذكر تهية اسباب النعم
لعيسى وامر حتى كان جواب سوال نشأ من ذلك كما اشأ
اليه بقوله تنبها الخ فليس تذييل لجميع السوابق ولا
منسوجا في النقل على منوالها بل هو استئناف نشأ
من كلام مخصوص هو مظنة السؤال والثالث ان
يكون كلاما محكما لعيسى عليه السلام معطوفا لموجب
على قوله تعالى واويناها اي فعلنا ذلك واعلمناها
بما خاطبنا به الرسل ليقتديا بهم فهو من تمام قصة عيسى
فالفرق بين الوجه الاول والثاني ان الاول تذييل
لجميع القصص منسوج على منوالها لم ينشأ من كلام
مخصوص والفرق بينها وبين الثالث انها حكاية لما

وانه الثاني كلام مستأنف
وقد جوبأ عن سوال
نشأ من كلام مخصوص

خطب

خطب ونودي به الرسل وان عيسى داخل في الخطاب
دخولا اوليا وان الثالث حكاية لما حكي لعيسى وامر
من نداء الرسل وخطابهم بذلك وعيسى مأمور باتباعهم
فتأمل منصفوا والله سبحانه الهادي

القاضي في تفسير قوله سبحانه وان هذه امتم
امة واحدة وانار بكم فانقوت فتقطعوا امرهم
الايم مانعه والضمير لما دل عليه الامم من اربابها اولها
زبرا قطعاجم زبور الذي بمعنى الفرقة ويؤيد القراءة
بفتح البا فان جمع زبره وهو حال من امرهم او من
الواو او مفعول ثان لتقطعوا فانه مضمون مغنى جعل
وقيل كتاب من زبرت الكتاب فيكون مفعولا ثانيا
او حال من امرهم على تقدير مثل كتب وقرئ بخفيف
الباكر سئل في رسل **يا** سعدى افدى قوله اولها
يعنى على الاستخدام **اقول** يعنى في كلام القاضي
والا فالضمير للامم في كلام الله على المعنى الثاني ولا
استخدام

٦

قال سعدى افدى قوله من زبرت الكتاب فزير
جمع زجور كرسول ورسول فعول بمعنى المفعول اي
جعلوا امر دينهم كتباً مختلفة والمراد بالكتب ما كتبوه
بايديهم لا التي انزلت من السماء الا اذا قدر المضاف
هنا ايضا **اقول** لا يخفى انه اذا ضمن معنى الجعل
لم يكن المعنى الاصلي متروكا اذا اللفظ في التفسير
مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الاخر مراد بلفظ
آخر محذوف دل عليه بما هو من متعلقاته وهل يحسن
ان يقال فتقطعوا امرهم جاء عليه في التقطيع مثل الكتب
الساوية كلا الا ترى الى قولهم في قول الغززدق
قد قتل الله زيدا عني ان معناه قد صرفه عني بالقتل
وكانه اشار الى هذا بالامر بالتامل

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه يحسبون اننا
نردهم من مال وبنين الاله مانصه ببيان لما وليس
خبرها فانه غير معاب عليهم وانما المعاب عليهم اعتقادهم
ان ذلك خير لهم فخره نساخ لهم في الخيرات **قال**

سعدى افدى قوله وليس خبرا له فيه تامل اذا لا يبعد
ان يقال المراد ما يجعل مددا لهم ونافعاً في دار البقا
هو الاعتقاد والعمل الصالح لا المال والبنون الخ
اقول اذا جعل خبرا كما يفهم من كلامه حتى
يكون المعنى على انكار ان يسمى مدداً فيما يضع بحملة
نساخ لهم في الخيرات اذا لا يجوز ان يكون كلاماً مبتداً
وذلك ظاهر وان جعلت قيداً حالاً او صفة انصب
الانكار عليها على ما هو المعروف لا على نفس كونه مدداً
كما هو مطلوب فتامل ثم مقابلة بقوله سبحانه في شأن
اصدادهم اولئك الذين يسارعون في الخيرات ينادي
بان محط الانكار المسارع لانفس المدية كما لا يخفى

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ان الذين هم
من خشية ربهم مشفقون والذين هم بايات ربهم
يؤمنون والذين هم برهم لا يشركون والذين يؤتون
ما اتوا وقلوبهم ورجلة انهم الى ربهم راجعون مانصه
لان مرجعهم اليه او من ان مرجعهم وهو يعلم ما يخفى

عليهم اوليك يسارعون في الخيرات يرغبون في
الطاعات اشد الرغبة فيبادرونها او يسارعون
في نيل الخيرات الدينيوه الموعودة على صالح الاعمال
بالمبادرة اليها كقوله فاتاهم الله ثواب الدنيا فبكر
اثباتهم مانع عن اضدادهم وهم لها سابقون
لاجلها فاعلون السبق او سابقون الناس الى الطاعات
او الثواب او الجنة او سابقون بها اي ينالونها قبل
الآخرة حيث عجلت لهم في الدنيا كقوله هم لها عاملون
قال سعدى افترى عند قول القاضى او من
ان مرجعهم ينبغي ان يكون من تقليد فكله او للتخير
في التعبير وقوله وهو يعلم ما يخفى عليهم ناظر الى قوله
وان لا يقع على الوجه اللائق **اقول** اي فائدة
في التخير في التعبير مع اتحاد المعنى كون اللام اخصر
بل الاول على السببية والثاني على تقدير من صله
لوجه لانها بمعنى خائفة كما صرح به ابن السمين وقوله
وهو يعلم الخ بيان لمناط الخوف وانه علم بالآ
يعلمون لا المحض الرجوع وقد بين جين ذلك صاحب

227
الارشاد والله اعلم
وقال سعدى افترى عند قول القاضى لاجلها
ناظر الى التفسير الثاني اي لاجل الخيرات الموعودة
وفيه تأمل **اقول** لا بل على اللف والنشر المرتب
اي لاجل الطاعات فعلوا وانصفوا به فلا تأمل وان
كان التقديم للحصر
وقال سعدى افترى عند قول القاضى او سنا
الناس الى الطاعة فاللام بمعنى الى الخ **اقول**
لا حاجة الى ارتكابه فان قوله لاجلها ينبغي على الوجه
الاربعه اعني التثنية منزلة اللازم وعدمه وحيث
ذكر المسبوق ذكر المسبوق اليه اي او لاجلها سبقوا
الناس الى الطاعة وهذا بالوجه الثاني انبى اي
لاجل الخيرات الدينيه سبقوا الناس الى الطاعة
المودية اليها والتقديم لجد رعاية الفواصل على حدها
علمون واضرارهم
وقال سعدى افترى عند قول القاضى او
الثواب يعني الديني والظاهر المثوب **اقول**

مبنى على ما زعمه من ان اللام بمعنى الى وان هذا بيا
للضمير وقد بينا ان قوله لاجلها منجب على الكل
فهو تصرف بالمسبوق اليه لا بيان لضمير لها فلذا لم
يؤثر ثم ما ذكرناه هو الموافق لما في الكشاف وهو
الاوفق الذي انضاف

قال الله تعالى افلم يدبروا القول الآية **ما**
سعدى افدى استكبروا فلم يدبروا فالاستفهام لانكار
لا للتقرير كما قيل **اقول** لا يخفى انه لا نكار الواقع
لا الوقوع وهو لا ينافي التقرير كما هو ظاهر كلامه

ما القاصي في تفسير قوله سبحانه وهو الذي
انشأ لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون
ما نصه تشكرونها شكرا قليلا لان العبرة في شكرها
استعمالها فيما خلقت لاجله والادعان لما خبها من
غير اشرار **ما** سعدى افدى في كلام المصنف
اشارة الى ان انتصاب قليلا على انه صفة مصدر
محذوف وان لفظ القلة مقابل الكثرة وهو مبني

على ان يكون لتغليب المؤمنين على ما اختاره المصنف
لكن يجوز ان يكون على اعتبار الالتفات لفظ القلة
هنا مستفاد في معنى النفي **اقول** صريح عبارة
القاضى اعتبار التغليب على قراءة البالي تبنى كون الكفا
محكما عنهم للمؤمنين واما على قراءة التافله بل الظاهر
عليها ابقاء معنى القلة على اصله وان المعنى تشكروا شيئا
هو في غاية القلة غير معتد به وان الخطاب للمؤمنين
كما ينشأ عنه قوله والادعان لما خبها من غير اشرار وكيف
تناسب القراءة بالخطاب في افلا تعقلون تغليب للمؤمنين
ثم الاظهر ما في الارشاد من ان قراءة الضم على الالتفات
لحكاية سوء حالهم لغيرهم فيضرب الخطاب عنهم صفحا
وانه سبحانه العليم

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه قل لمن الارض
ومن فيها ان كنتم تعلمون ما نصه ان كنتم من اهل العلم
او من العالمين بذلك فيكون استهانة بهم وتقريرا
لفرط جبرها انتم حتى جهلوا مثل هذا الجلي الواضح الخ
ما سعدى افدى قال مولانا العلامة زيادة

استهانة بهم وتقدير لفظ جها التهم وكتب في الحاشية
انما قال زيادة لان اصلها حاصل بالسؤال وافاد ان
هذه الاسئلة استهانة بهم وتقدير لفظ جها التهم في
الامور الدينية حيث جهلوا مثل هذا الجلي الواضح
قلت اصل وضع السؤال والاستفهام للاستعلام الخ
اقول ظاهر ان السؤال للتقرع والتبكي كما
قالوا في قوله سبحانه قل لمن ما في السموات والارض ففيه
استهانة بهم وفي ان كنتم تعلمون زيادتها

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ما اتخذ الله من
ولد وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق
ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ما
جواب محاجتهم وجزاء شرط حذف لدلالة ما قبله عليه
اي لو كان معه التهم يقولون لذهب كل واحد منهم بما
خلق واستبد به وامتاز ملكه عن ملك الاخرين وقع
بينهم الفخار والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا
ولم يكن بيده وحده ملكوت كل شيء واللازم باطل

بالاجماع

بالاجماع والاستقرار وقيل البرهان على استلزام جميع الممكنات
الى واجب واحد **ما** سعدى اقضى رده مولانا
العلامة بان الاجماع والاستقرار يناسب المقام اما
البرهان فانما قام على وجوب استلزام سلسلة الوجود
الى واجب بالذات ولا يلزم منه ان لا يتعدد الواجب ولا
يكون في حكم الوجود سلاسل ينتهي بعضها الى واجب
وبعضها الى واجب اخر قلت قد انتهت على ان الحق الزايم
لا قطعته يقينية وبه يندفع ما ذكره الخصوم فالخصوم
من مشركي العرب والمصري لا يدعون الا لاهتهم الوجود
والصنع الخ **اقول** برهان وحدة الواجب يقيني
اما عند المتكلمين فيما بيننا فيما كتبناه على كلام هذا
الحشي عند الكلام على اية لو كان فيهما لحد الا الله لفسد
واما عند الحكماء فلما ان الواجب عندهم وجودي هو
مع ماهية الواجب فلو كان مشتركين اثنين لكان
بينهما تمايز قطعاً والاما لكانا اثنين وما به التمايز
غير ما به الاشتراك فيلزم تركيب الواجب وهو محال
لاختيلاجه الى الجزء الذي هو غيره فيكون ممكناً ولا يجوز

ان يكون الوجوب عارضا للماهية لانه يكون معللا بها
لا بغيرها والالم يكن ذاتيا فتكون هي العلة له فيلزم
تقدم الشيء على نفسه اذ العلة متقدمة بالوجود والوجوب
واذا كان الوجوب عين ماهية الواجب كان الاشتراك فيه
اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعاً
فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجب
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد اذ الواجب لا ينفك عنها
وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لا امتناع
اختيار الواجب في تعيينه الى امر منفصل فتعين اشتداد
جميع الممكنات الى واجب واحد على قول الحكماء هو على
قول المتكلمين يبرهانهم السابق ببيان ولا يخالف في
وحدة الواجب سوى الثبوتية ومنهم الماتورية ومنهم
خطائي وهو ان يرى خيرا او شرا كذلك الواحد
لا يكون خيرا او شرا ودفع ظاهر لانه ان اريد بالخير
من غلب خيره وبالشري من غلب شره فاللزام ممنوع
وان اريد خالق الخير والشر فاستحالة اللازم ممنوعة
على ان يبرهان التوحيد قائم عليهم ومراد القاضي قدس

كثيرا

سره

سره بالبرهان ما اسلفنا من التكليف بل وعن الحكماء
ان قلنا بوجودية الوجوب لا ما قال ابن الكمال ثم كون
الكلام عن مشركي العرب لا يمنع شمول قيام البرهان على
الجميع او خصوص الموردين لا يمنع العموم ثم مشركوا العرب
وان قالوا بوحدة الواجب لكن الظاهر من حالهم في افراط
تعظيمهم الاوثان خلافة كما نطق به القرآن الكريم ردا
عليهم تذكيرا بقمح حالهم وانما قدم القاضي الدليل العادي
لانه الاقرب الى عقولهم ثم الاجماع لان الكلام معهم وهم
موافقون على ذلك وهو المناسب للقيام لا ما قال ابن
الكمال الا ترى الى ما يحكي من الجواب عنهم بقوله سبحانه قل من
بيده ملكوت كل شيء واخذ ذلك البرهان اليقيني لانه في
الحقيقة قائم على منكري الوحدة وهو لا حالهم كحالهم
لا عينه وهذا هو السرفي جعله برهانا على بطلان
اللازم اعني الاستبداد مع انه يصلح دليلا على بطلان
الملزوم اعني تعدد الالهة اذ كان حاصل الآية
الكريمة بطلان اللازم وبطلانه ثابت بصرفه الادلة
عادية واجماعية او يقينية شاملة هذا هو مراد

اللازم هو
الاستدلال القاطع قدس
بطلان

القاضي وهو اللائق بغوايد التزويل الجليل هذا وفي
قوله واستبد به واستأثر ملكه الخ ايماء الى ما نقلناه من
لزوم التمايز وما تفرع عليه من الدليل حسبما نقلناه من
بعض المحققين في الحاشية السابقة فتفكر وتدبر ^{والله}

سبحانه للخبير

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه كلا انها كلمة
هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون مانصة
يوم القيمة وهو اقنطار كلي عن الرجوع الدنيا لما انه
لا رجعة يوم البعث الى الدنيا وانما الرجوع فيه الى
حياة تكون في الآخرة **ما** سعدك اقتدر عند
قول القاضي وهو اقنطار كلي فالاية تقرب من التعليق
بالحال في قوله تعالى لا يدركون فيها الموت الا
الموتة الاولى وبه يندفع ما قاله مولانا العلامة
يا بى تفسير المصنف البرزخ بالحائل بينهم وبين المجمع
قوله الى يوم يبعثون لانه لا يصلح غاية لعدم الرجوع
المذكور والعلم بانه بالرجعة يوم البعث الى الدنيا
يفيد الاقنطار الكلي عن الرجوع الى الدنيا ولكنه

لا يصلح

لا يصلح امر الغاية انتهى ولا يخفى عليك ان ما يقال
في تصحيح الاستثنائي الاية التي تلونها يجوز ان
يقال في تصحيح الغاية مع ان كون ما بعد الى مخالفا
في الحكم لما قبلها غير مسلم الا ترى الى صحة قولهم قرأت
القرآن الى آخره الا ترى الى قول بعض النحاة ان الى
لا تدل على دخول ما بعدها ولا على حروجه عنه وانما
يعلم ذلك بدليل آخر وظاهر ان دلالة الدليل هنا على
الدخول **اقول** من محاسن الكلام ان ينصب لشي
غاية لا تصلح ان يكون غاية له على معنى انه ان يكن له
غاية فهذه لكنها ليست غاية فهذا الشيء لا غاية له
فيفيد بذلك قطع الاطماع وفيه حسن من وجه آخر
هو انه اذا جئ باداة الغاية قبل النطق بالغاية
استشعرت المفسران ثم غاية فاذا عقب بما لا يصلح
غاية حصل الياس عقيب الرجاء فكان اقطع وهذا
انما يتسنى اذا اريد بالغاية ما ينقطع عندها الغاية
على حد ما قيل في الاستثنائي نحو الاما قد سلف
فانه انما يتمشى على الاتصال والقول بعدم دلالة

الى على الدخول والخروج كلام مغسول لا ماس له
بالمقام كالتفسير بالبرزخ الحائل بينهم وبين البعث
كما فسر ابن الكمال اذ لا ماس له بقول ارجعون
والله سبحانه الخبير

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه فمن ثقلت
موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه
فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون
مانصه بدله في الصلة او خبر ثان لا اولى لك **باب**
سعدى افدى قوله بدله في الصلة فينبغي ان يكون
متعلق الطرف استقروا لا خالدون لئلا يلزم كون
الصلة مفردا الا ان يقدر مبتدا فقول خالدون على
الاول خبر ثان لا اولى لك اي خالدون فيها **باب**
يا باه جعل القاضى مجموع في جهنم خالدون بدلا لاتباع
لما في الكشف فالوجه انه مبنى على انه لا يلزم في البدل
صحة حلوله موضع البدل منه وانه يعتق في التابع مالا
يعتق في المتبوع قال القاضى وغيره في تفسير قوله
سبحانه ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله

الايه

الايه ان اعبدوا بدله من ضمير به وانه ليس من شرط
البدل جواز طرح البدل منه مطلقا فيلزم بقائه
الموصول بلا عايد وقالوا في قوله سبحانه وهو الذي
السماء الله الايه انه لا يجوز كون في السماء الله مبتدا
وخبر مقدم مقتضين على التعليل بخلق الصلة ثم العايد
وجه يجوز ان يكون جملة في جهنم خالدون مبتدا وخبر
مقدم ما وليس في ذلك سوى الخلو عن العايد وقد سمعت
جواز في البدل على انه ليس في كلام القاضى ما يمنع تقدير
مبتدا اي هم في جهنم خالدون غايته انه لم يصرح به
لظهور نعم في عبارة الكشف ما ياباه وهو احسن
من تقدير خالدون فيها كما نقله المحشى والله اعلم

ومن سورة النساء

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه الزاني لا ينكح
الزانية او مشركة والزانية لا ينكها الا ران او مشرك
مانصه اذا الغالب ان المائل الى الزنا لا يرغب في نكاح
الصالح والمساخطة لا يرغب فيها الصالحاء فان المشاكسة
علة الالفة والمضام والمخالفة سبب للنفرة والافتراء

وكان حق المقابلة ان يقال والزانية لا تنكح الا من زان
او مشرك **الح** **سعدى** افدى قوله وكان حق المقابلة
والزانية لا تنكح بصيغة المجهول وكان الظاهر ان يقول
لا تنكح الا زانيا او مشركا على بناء الفعل للفاعل لكن المصنف
ساق الكلام على قضية مذهب امامه من ان النسالة حق
لهن في مباشرة العقد **اقول** امامه يمنع مباشرتهن
العقد ولا يمنع ما ورد به القرآن الكريم من اسناد النكاح
اليهن لفظا باعتبار اذنهن كافي قوله سبحانه ولا تفضلوهن
ان ينكحن ازواجهن الا به فالوجه ان ما اختاره القاضى
اصح في بيان المقابلة المذكور لكمال التقابل بين ما يبنى
للفاعل وما يبنى للمفعول وان استلزم احدهما الآخر

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وحرم ذلك على
المومنين ما نصه لانه تشبه بالنساق وتعرض للثمة
وتسبب سوء مقاله والطعن في النسب وغير ذلك
من المفاسد ولذلك عبر عن التنزيه بالتحريم مبالغة
وقيل النفي عن النهي وقد قرئ به والحرمة على ظاهرها

والحكم بالسبب الذي ورد فيه او منسوخ **الح** **سعدى**
سعدى افدى عند قوله القاضى والحرمة على ظاهرها
ويمكن ان يكون النهي للتنزيه والتعير عنه بالتحريم
من قبيل المبالغة في الكلام مبالغات **اقول**
ان اراد بالنهي النفي الذي هو بمعناه حسبما قرئ به
وبالزاني والزانية اولئك الزانون والزانيات باعيا
على تقدير الحكم بالسبب ولا ريب انهم كانوا كفارا كما
هو صريح مقابلتهم بالمومنين كان المعنى ان هؤلاء
الزناه الكفرة يكره لهم ان ينكحوا غير هذه الزانيات
او الشركات وهو لا ينبغي جوار نكاح غير هذين الصنفين
كالمسلم وهو باطل وان اراد ان الزاني مطلقا يكره
له نكاح غير هذين فظاهر المنع وان اراد النهي الذي
في ضمن حرم اذ الخواص منه عنده فان كان ذلك مع بقاء
النهي السابق على معنى التحريم دون التنزيه كان المعنى
ان هذا النكاح مكروه للمومنين فلا ينبغي اصل الجواز
وقد نفاه سبحانه بقوله والزانية لا ينكحها الا زان وان
اراد بالنهي السابق معنى التنزيه فقد عرفت ما فيه

ما في القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابدا ما نضروا اي شهادة كانت لانه مفتر وقيل
 شهادة تم في القذف ولا يتوقف ذلك على استيفاء الجدل خلا
 لا في حصة رحم الله تعالى فان الامر بالجلد والنهي عن القبول
 بيان في وقوعها جوابا للشرط لا لترتيب بينهما فيرتبان
 عليه كيف وحاله قبل الجلد سواء بما بعده **ما في** سعدى
 افدى قوله خلافا في حصة لان تعلق المعطوف على الجزاء بوسيلة
 ولذلك اذا قال لامرأة الغير مدخول بها ان دخلت الدار
 فانت طالق وطالق وطالق يقع واحدة وتحقيقة في
 الاصول قال الشيخ عبدالقاهر ان جزا الشرط قسمان قسم
 يعتبر جزا للشرط السابق ابتداء لقوله ان جاء زبداعة
 والكسرة وقسم يعتبر جزا بواسطة للجزا الاول كقولك اذا
 رجع الامير استأذنت وخرجت اي اذا رجع الامير استأذنت
 واذا استأذنت خرجت فلا في حصة ان يقول لما لم
 يرج احد المعينين على الآخر هنا والاصل هو قبول الشهادة
 وقع الشك في الرد قبل الجلد فلا يرد بالشك الى **اقول**
 هو رضي الله تعالى عنه اما يقول بترتيب الاجزى لان الاول

تعلق

تعلق اولا والكلام مع جملة تامة وكلمة الثاني والثالث
 ناقص مفتقر الى الاول قبله والتجيز على وفق التعليق
 لجواهر نظمت في سلك واحدة واحدة فعند سقوط ذلك
 حسب ما بين في الاصول وما نقله هذا المحشى عن الشيخ عبدالقاهر
 صحيح بيد انه ليس بمذهب ابي حنيفة للزوم ترتيب الاجزى
 عنده مطلقا على النهج الذي قررنا فليس دليله تحقيقا
 ولا الزاميا اذ الخصم لا يقول بالترتيب بين اجزى لم يظهر
 سببية احدها للآخر بل الكل متعلق على الشرط واقع دفعة
 بخلاف ما اذا كانت السببية ظاهرة كمثال الشيخ عبدالقاهر
 اذ هو في معق شرطين كما في المطول

ما في القاضى في تفسير قوله سبحانه ان الذين جاؤا
 بالافك عصبة منكم ما نضو جماعة منكم وهي من العشرة الى
 الاربعين وكذلك العصاة الى **ما في** سعدى افدى
 قال مولانا العلامة ويرده ما في مصحف حفص رضي الله
 عنها عصبة اربعة قلت وضع لفظ العصبة ما بين العشرة
 الى الاربعين ثابت بنقل اهل اللغة لا يمكن انكاره

وما في مصحف حفص محمول على المجاز بقية اربعة
وهم الذين تولوا كبره ومولانا ايضا معترف به الخ
اقول هو لم يقصره على الاربعة غايته انه
لا يختص بثمان عشرة الى الاربعة فلا تناقض

بالقاصي في تفسير قوله سبحانه لولا اذ سمعوه
ظن المومنون والمومنات بانفسهم خيرا وقالوا هذا
افك مبين لولا اجابوا عليه باربعة شهدا فاذ لم ياتوا
بالشهداء فاوليك عند الله هم الكاذبون ما مضى من
جملة القول تقرير الكونه كذبا بان ما لا حجة عليه كذب
عند الله اي في حكمه ولذلك رتب الجلد عليه **ما**
سعدى اخذى قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى
فاوليك عند الله اي في حكمه وشريعته وقال الشارح
الطبي وصاحب الكشف اي اراد اني علم لئلا يلزم
الحال ولكن الكلام في افك فيه عايشة رضي الله عنها
خاصة لا العام فيبغي ان يحمل على انهم الكاذبون في علم
الله تعالى فان قلت ياتي عنه تقييده بالطرف قلت هذا

امر آخر غير ما ذكره مع ان الابعير مسلم فالاية على هذا
يكون لقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا وظاهرا ندوقت افكم هو وقت انتفا انفسهم
بالشهادت ما دل الله الموفق **اقول** لا يخفى ان
ساق الكلام بعد التخصيص على ظن الخير اقامة الحجة
شرعا على القاذبين بانهم محكوم عليهم بما تقدم بيانه
في النظم الكريم من ان من لم يات عليه باربعة شهدا
يحد لانه محكوم بكذبه شرعا فهو في المعنى كبرى لصغري
وحاصل القياس انهم قد ذنبوا لم ياتوا على قد فهم باربعة
شهدا وكل من كان كذلك محكوم بكذبه شرعا فهو كاذب
كاذبون شرعا هذا هو الذي تقتضيه جزالة الشرع
للجليل وتجارب اطرافه بارتباط السوابق بالواقع
وما قاله هذا المحشي يا باه الدوق اذ التخصيص على
الايمان بالشهدا وترتيب كذب القاذبين عند الله
على عدم الايمان بهم تصرح بتعليل كذبهم به وهو انما
يصلح علة للحكم بكذبهم شرعا لا علة لعلم الله بذلك
وان اريد العلم بانه متحقق كما في الآية المذكورة

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا
لا تدخلوا بيوتنا غير بيوتكم ما نصه التي تسكنونها
فان البحر والمغير ايضا لا يدخلان الا باذن **قال**
سعد بن ابي وقاص التي تسكنونها اي تضاف اليكم بالسكنى
وغيركم من الازواج والمالك والاولاد يسكنون بالتبع
وفسر مولانا العلامة بقوله التي اختص بكم سكناها سواء
سكنتم فيها اولم تسكنوا وكتب في الحاشية ان المانع من
الدخول قبل استئناس سكوت الغير وانتقاه لا يستلزم
ثبوت سكوتهم انتهى قلت انت خير بان التي اختص
بهم سكناها لا يشمل التي لا يسكنون فيها من بيوتهم
فان معناه ان يسكن فيها المخاطب ولا يسكن فيها غيره
بل حكمها يعلم من قوله سبحانه ولا جناح عليكم ان تدخلوا
بيوتنا غير مسكونة الاية فانه يعبرها ايضا وان مبنى تفسير
المصنف بما فسر ليس استلزام انتقاء سكنى الغير
ثبوت سكناها **الى اقرب** مراد العلامة رحمه الله تعالى
ان مناط النهي ان يدخل الرجل بلا اذن بيتا يسكنه
الغير سواء كان المخاطب ساكنا معه فيه او لم يكن

كما هو صريح حديث استئذان الرجل امره مع ابنه في خيرتها
وجبت كان كذلك فالمراد بغير بيوتكم المختص بكم
سكناها وانتقاه البيوت المختص بالمخاطبين الذي
يقيد لفظ غير يصدق بيت يكون المخاطب ساكنا
فيه مع غيره كما في حديث الاستئذان على الام وما لا يكون
للمخاطب ساكنا فيه راسا فنقول العلامة وانتقاه
لا يستلزم الى دفع لما عسى يتوهم من ان انتقاه الاختصاص
يلزم منه ثبوت الاشتراك فيلزم ثبوت سكنى المخاطب
فلا يشمل بيتا لا يسكن فيه المخاطب وليس مراد العلامة
ان انتقاه سكنى الغير لا يستلزم ثبوت سكنى المخاطب
كما يفهم من قول هذا المحقق وليس استلزام الى ولا
يذهب الى هذا الاستلزام وهم لينبغي فكان حاصل الاية
الكريمة نهى المخاطب عن ان يدخل بلا اذن بيتا لا يختص
سكناه به سواء كان ساكنا مع الغير فيه او لم يكن
ساكنا راسا واما قول المحقق ان الذين لا يسكنون
فيه من بيوتهم حكمه يعلم من قوله تعالى ولا جناح الاية
فانه يعبر ايضا فهو ممنوع اذ تلك مقيدة بما فيه

لم استماع من مثل الخانات والربط كما سياتي فلا يتأول
مطلق الدار التي لا يسكنونها كيف ودخولها بلا إذن
منوع أيضا بقوله سبحانه فان لم تجدوا فيها احدا الا
وهو اعم من ان يكون فيها احد لكنه ليس من اهل الاذن
او تكون خالية عن الاهل اذا الدخول في ملك الغير
بغير اذن محظور كما سياتي وليس مراد العلامة الرمد على
القاضي بل مراده مراده والله سبحانه الخبير

والقاضي في تفسير قوله سبحانه فان لم تجدوا
فيها احدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم مانعه حتى
ياتي من ياذن فان المانع من الدخول ليس الا اطلاع
على العورات فقط بل وعلى ما يخفيه الناس عادة
مع ان التصرف في ملك الغير بغير اذن محظور وانه
ما اذا عرض فيه حرق او غرق او كان فيه منكر ونحوها
قال سعدى افندي قال مولانا العلامة الذي
فيه منكر لا يكون خاليا فلا يكون في معرض الاستثناء
قلت هذا الكلام بعد توصيف احدا بقوله ياذن لكم

غريب الخ **اقول** — انت تعلم ان القاضي لم يخصص
الاستثناء في هذه الآية بل افاد ان هذا الحكم مستثنى
فيستثنى من الآية الاولى مثل ما اذا وقع الحريق في الدار
وصاحبها نائم في جابها لا يشعر ومن الثانية ما اذا
وقع ولا احد فيها ويستثنى وقوع المنكر مما في الآية
الاولى والله سبحانه الهادي

وقال — سعدى افندي الظاهر ان يقال قوله تعالى
الا ان يؤذن لكم يعم الاذن الشرعي ايضا الخ **اقول** —
لا يلزم سوابق الايات ولو احقها كما لا يخفى

والقاضي في تفسير قوله سبحانه وقل للمؤمنات
يغضضن من ابصارهن مانعه فلا ينظرن الى ما لا
يجل لهن النظر اليه من الرجال **قال** سعدى افندي
كلمة من تبعية فلا يجل للمرأة ان تنظر الى اجني
الى ما تحت سرته والركبة وكان الاولى التعميم لان
المرأة لا يجل ان تنظر من المرأة ايضا الا الى ما يجل للرجل

ان ينظر اليه الرجل **اقول** قد عمم واوجز فان مالا
يجل نظرهن اليه من الرجال هو ما من السرة الى الركبة
فكان حاصله انه لا يجل هن النظر من السرة الى الركبة

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والذين يتبعون
الكتاب مما ملكتم ايماكم ما نصه عبدا كان او امته
والموصول بصلته مستبدا خبره فكاتبوهم او معقول
لمضمر هذا تفسيره والغالب ضمير معنى الشرط **قال**
سعدى كندى قوله لتضمن معنى الشرط ظاهر على الابتداء
والخبر واما على الاضمار والتفسير فالعالان حق
المفسران يعقب المفسر والمراد كتابة بعد كتابة فان
في الوالى كثرة وكذا في المكاتبين فليس الامر به للولى
بالنسبة الى مكاتب واحد فليتأمل **اقول**
القايل في مثل واياي فارهبون بان التقدير انهم
فارهبون مراده ان المقصود الاعتناء بالفعل بتكرار
من الفاعل مرة بعد اخرى ولو اعتبر مثله هنا على ما زعم
هذا الحشى من ان التقدير كاتبوا فكاتبوهم علم معنى

صدور افعالهم فاعلين متعددين لعدم جواز تكرار
الفعل من واحد كان لغوا اذ عنه غنا لوقيل كاتبوهم
من غير تكرير لظهور ان هذه الافعال لا تقع مع اختلاف
الاعصار في ازمته متعاقبة فالتحقيق ان الفاعلية
اما على تقدير الرفع والابتداء بالموصول فظاهر واما على
تقدير النصب فلما صرح به الزحشرى والقاضى في مثل
واياي فارهبون واياي فاتقون والله فاعبدوا ربك
وكبر وهذا فليدركوه وبذلك فليفرحوا واضراب ذلك
مما هو معمول المحذوف او مذكور من ان المعنى على الشرط
قال في الكشف التحقيق في هذا المقام ان الفاعلية
لا عاطفة والاما جامعته الواو في نحو وربك فكبر
ثم ان لم يكن بعد الفعل ما يشغله فهو معمول المذكر
وقال العلامة التفتازانى القول بان هذه الفاعلية
ذهاب عن قصد المصنف يعنى الزحشرى بل عن قصد
السيلاذ ليس معنى واياي فارهبون على تعدد الهم
ولا وجه له مع ظهور الجزاء في الموافقة لمقصود الكلام
ونقل المثقات فقد تبين ان الفاعلية على كلا

التقديريين ولذا ذكر القاضى تبعاً للزمخشري بعد
ذكر الوجهين تضمن معنى الشرط فلا حاجة الى الشطط
واسم سجانه الهاري

قال القاضى في تفسير قوله سجانه فكانت بهم ان علم
فيهم خيراً مانصه امانة وقدرة على اداء المال بالاختلاف
وقد روى مثله مرفوعاً وقيل صلاحاً في الدين وقيل بالالا
وضعه ظاهر لفظاً ومعنى **باب** — **سورة** افندي
الضعف المعنوي فلان اللام لا تدل بالكتابة المذكورة
ان تشرط بالامانة والصلاح كما في الامر بالنكاح واما
الضعف اللفظي فلانه لو اريد به ما لا فلا قال الزحاج
انه لو اريد به المال لقال ان علمتم لهم خيراً وفيه ان
اللام في مثله تغيد الاختصاص التام ولا ملك
للمالك **الخاتمة** — **الاختصاص** لها بالاختصاص
التام فقد يكون لغيره كالحبل للفرس والثوب للعبد
والقيام ينادي عليه لو كان واما ما ذكره فالناسب له
عند لاني

باب القاضى في تفسير قوله سجانه وآتوهم من مال الله

الذي

الذي آتاكم مانصه امر للمولى كما قيل بان يبدلوا لهم
شيئاً من اموالهم وفي معناه حط شيء من مال الكتابة
وهو للوجوب عند الاكثر ويكفي اقل ما يقول وعن علي
رضي الله تعالى عنه جط الربع وعن ابن عباس الثلث
وقيل ندب الى الانفاق عليهم بعد ان يودوا ويعتقوا
وقيل امر لعامة المسلمين باعانة المكلفين واعطائهم
سهمهم من الزكاة وجعل للمولى وان كان غنياً لانه لا يأخذ
صدقة كالدراين والمشتري ويدل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام في حديث بريرة هو لها صدقة ولنا
حديث **باب** — **سورة** افندي عند قوله القاضى
كالدراين والمشتري يعنى الذي اشترى من الفقير
ما قبضه من مال الزكاة وان كان المشتري غنياً قال
الحارثي مذهب الشافعي ان اعيد الكاتب الى الرق
او عتق من من غير جهة الكتابة غرم المدفع اليه الا
ان يتلف المال قبل العتق وانما وجب الردح لانه
علم بطريق التبيين ان ما صرف الى الكاتب لم يقع الموضع
اذ لم يترتب عليه الغرض المطلوب انتهى وظهر من

ذلك ان المراد من قوله يجزى للمولى وان كان غنيا انه
يجزى له اذ لم يرق الكاتب ولم يعتق من غير جهة الكتاب
الا ان تعليل المصنف بقوله لانه لا يلخذه صدقة لا يسا^{عه}
فتأمل **الحق** الظاهر ان عدم المساعدة لصدق
التعليل على صورتى المنع اعنى الاعادة الى الرق والعق
من غير جهة الكتابة اذ يصدق ان المولى لم يأخذه
صدقة ايضا كما اوردته هذا المحشى في تعليل ايتنا الخفية
بعد هذا فكان الظاهر التعليل هنا بان الصدقة صحت
هنا اي فيما اذا اعتق بالكتابة لحصول الغرض المطلوب
بخلافها في تنكك الصورتين لغواته واما قوله وكذا
الاستدلال الخ فان اراد انه ايضا لا يسا^{عه} لانه
عتقت بغير جهة الكتابة كما هو ظاهر كلامه فغير
وارد لان بريرة رضى الله عنها انما تصدق عليها
لحم ولم تعطه زكاة لاجل كتابتها حتى يرد انها عتقت
لا من جهة الكتابة وان الصدقة لم تقع في محلها ففات
الغرض المطلوب وذلك ظاهر وان كان قوله وكذا الاستدلال
عطفنا على قوله ويصح قياسه حتى يكون معناه انه

صحيح

صحيح ايضا فلا يلزم التعليل بانها اعتقت بغير
جهة الكتابة كما لا يخفى ثم الحق ان هذا القول الاخير
اعنى قول القاضى وقيل امر لعامة المسلمين الخ هو
ما قرى به الرخمشى الاية على مذهب في المسئلة على
مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فاورده القاضى
نوحرا مصدرا بقيل اياه الى ضعفه بعد ما فسر الاية
على ما هو مذهب اعنى مذهب الامام الشافعى رحمه
الله تعالى من ان الخطاب للمولى ليس لوالهم شيئا من
اموالهم وما فى معناه من الخط عندهم ولم يورد هذا
الاخير على انه المذهب عند الشافعى ليرد ما اوردته
وعبارة الكشاف هكذا وآتوهم امر للمسلمين على
وجه الوجوب باعانة الكاتبين واعطايهم سهمهم
الذي جعل الله لهم من بيت المال كقوله وفى الرقاب
عند ابى حنيفة فان قلت هل يجزى لمولاه اذا كان
غنيا ان يأخذ ما تصدق به عليه قلت نعم وكذلك
اذا لم تقف الصدقة بجميع البدل ومحجز عن اداء
الباقى طاب للمولى ما اخذه لانه لم يأخذه بسبب

الصدقة ولكن بسبب عقد الكتابة كن اشترى
الصدقة من الفقير او ورثها او وهبت له ومنه
قوله عليه السلام في حديث بريرة هو لها صدقة ولنا
هدير وعند الشافعي هو اجاب على الموالي ان يحطوا
من مال الكتابة واذ لم يفعلوا اجبروا واشترى وورد
الطبي على قوله وكذلك اذ لم يف الخ ان قياس ذلك
على الصدقة التي اشترى من الفقير غير صحيح وكذا
الحاقه بحديث بريرة فانه لم يحدث هناك ما يظهر
به بطلان صرف الصدقة الى من صرفت اليه اشترى
فقد تبين ان هذا ما قاله الكشاف بناء على مذهب
ايمان الخنفية رحمهم الله وليس ذلك على مذهب
الامام الشافعي رحم الله فلا ورود

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ولا تكرر
فتياتكم على البغاء ان اردن تحضنا ما نصه تعقفا
شرط للاكراه فانه لا يوجد بدون وان جعل شرط
النهي لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون

ارتقاء

ارتقاء النهي باقتناع النهي عنه **قال** سعد
قال مولانا العلامة على تقدير التسليم يكون سببا
للتكرار لا للذكر قلت لا مجال للمنع لظهور ان الاكراه
يكون على خلاف الارادة والاختيار رغم المقصود لظهور
انه لا تمشية لتمسك من ابطال المفهوم بهذه الآية
حيث لا يمكنه ان يقول **الخ اقول** حاصل كلام العلامة
انا لا نسلم انه لا يوجد بدون اذ يتصور وجوده بدون
في الجملة بان تريد الامة الزنا بشخص معين او زنا
او مكان معين فيكرهها بغيره او في غيره وعلى
تقدير تسليم انه لا يوجد بدون يكون ذكره مغييا عن
ذكره مع ايها مر خلاف المقصود في الجملة وهو كلام
موجب فالوجه في الآية الكريمة ان ليس المقصد الى
التقييد بل الى زيادة تقييد حال المخاطبين بانهم
اذا اردن التحصن من الزنا لكان قبحه مع ما في
جلبتهن من الرغبة فيه ونقصان عقلمهن فالموالي
احق بارادة ذلك كما تقول لمن يريد من ابنه سوء
الادب لا تعلم ابنك سوء الادب اذ لم يترده تريد

انك اولى بان تريد ومثله كثير في المحاورات والله
 سبحانه العليم
القاضي في تفسير قوله سبحانه ومن يكرههن
 فان الله من بعد اكرههن غفور رحيم مانعه
 اي لهن اوله ان تاب والاول اوفق للظاهر **قال**
 سعدى افندي اعترض ابو حيان بان يلزم ان لا
 يوجد في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط
 قلت لا محذور في لزومه وما الدليل على وجوب تحقق
 ضمير اسم الشرط في الجزا فالذي يجب في انعقاد الشرط
 والجزائية هو كون الاول سببا للثاني **لا أقول**
 في المعنى لا بد في جواب اسم الشرط المرتفع بالابتداء
 من ان يشتمل على ضميره سواء قلنا انه الخبر او فعل الشرط
 وهو الصحيح انتهى وحذف جملة تشتمل على ضميره
 مشهور في نظائره مثل قوله تعالى قل من كان عدوا
 لجبريل الاية وقوله سبحانه من اوفى بعهده واتقى
 الاية ومن يتولى الله ورسوله الاية وقول الشاعر
 ومن تكل الخصاره اعجبت **فأي رجال بادية ترانا**

وامثال

وامثال ذلك مما لا يدخل تحت الحصر كما عليه المحشي
 والقاضي واعلم بتعرضه هنا لظهور امره وما قدره
 العلامة على نهج ما قدره في اضربه واما كون الرابط
 الضمير الذي هو فاعل المصدر فقد رده ابن السمين
 بانهم لم يحدوا ذلك في الروابط قال فلو قلت ههنا
 عجبت من ضربها زيدا جاز ولو قلت ههنا عجبت من
 ضرب زيد اي من ضربها زيدا لم يخرج لولاها من
 الروابط وان كان مقدرا انتهى فالوجه ما قال
 العلامة
القاضي في تفسير قوله سبحانه الله نور السموات
 والارض مانعه النور في الاصل كيفية تذكها البصر
 اولا وبواسطتها ساير المبصرات كالكيفية الغائبة
 من البيرين على الاجرام الكثيفة المحادية لها وهو
 بهذا المعنى لا يصح اطلاقه على الله تعالى لا بتقدير
 مصناف لقولك زيد كرم اي ذكركم او على تجوز معنى
 نور السموات والارض وقد قرئ به فانه تعالى
 نورها بالكواكب وما يفيض عنها من الانوار او

بالملائكة والانبيا عليهم السلام او مدبرها من قولهم
لرئيس الغايق في التدبير نور القوم لانهم يهتدون
به في الامور الخ **٦** **سعدى** افدى قوله بالكواكب
وما يفيض عنها يعني نور السموات بالكواكب والارض
بما يفيض عنها قوله او بالملائكة والانبيا على التوزيع
ايضا لكن المراد بالنور هنا العقلي وعلى الاول الحسي
اقول لا يخفى انه لا يجوز ان يحمل النور في الآية
الكرمية على النور الحسي بان يكون الكلام خاليا عن الاستعا
راسا اذ السوابق اعني قوله سبحانه ولقد انزلنا اليكم ايات
مبينات الى قوله سبحانه وموعظة للمتقين تناوى بصرف
النور الى معنى الهداية وكذا اللواحق اعني تقرية التشبه
بقوله سبحانه مثل نور مكشكاك وقوله سبحانه يهدي الله
لنوره من يشاء وقوله سبحانه ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شيء عليم وكلها قرآين المجاز وقد صرح بذلك
القاضي عليه الرضوان بقوله احرا انه تمثيل للهدى
الذي دلت عليه الايات البينات الى اخره فالكلام الاستعارة
والمشبه هو الهدى والمشبّه هو النور الحسي فيبين القاص

اولا المعنى الحقيقي للمشبّه بقوله هو في الاصل كيفية
الخ وانما لا يصح اطلاقه على الله فلا بد من تقدير مضاف
او تجوز بمعنى النور فعلى الاول المعنى الله ذو نور السموات
والارض لكن لا على خلق الامة من الاستعارة بل على معنى
دو هداية كنور السموات والارض فحبر بالنور عن الهداية
استعارة مصرحة والمشبّه به فيها هو النور الغايض من
النيرين والكواكب المنبسط على كل جرم كثيف الشامل
لجميع الاجرام بغير وسائط وبوسائط فوجه التشبه
هو شمول الهداية كل فرد مستعد لها شمول النور
للاجرام ثم رشح الاستعارة بقوله مثل نور مكشكاك فكما
حاصل الآية الكريمة تشبه هدى الله تعالى سواء
كان فايضا من الملائكة والانبيا او بادراك القوة العقلية
بتوفيقه سبحانه بنور شامل للوجوات على اقوى ما يكون
من الاضائة فالمشبّه به هو هذا النور المنبسط على
الاجرام العلوية والسفلية لا يقال الاستعارة تعتمد
دخول المشبه في افراد المشبه به بناء على ادعائه منها
فالذا تقع في اسماء الاجناس دون الاعلام لا اذا تضمن

العلم معنى جنسيا كخاتم والمشيبه به هنا واحد شخصي
وهو هذا النور المبسط على الكل لاننا نقول المعتمد في
الاستعارة وجود لازم مشهور به نوع اختصاص بالمشبه
به وهو هنا الاهتدى الى المقصود فان وجد في مدلول
الاسم سواء كان علما او غير علم جازت الاستعارة كما حققه
التقاراني في التلويح والمحقق حسن جلي في حواشي الطول
هذا على تقدير حذف المضاف واما على تقدير ان يراد من نور
كما هو على القراءة بصيغته اعني نور السموات والارض
بالنصب فعناه جعل فيهما نورا وهو كما تقول زارنا فلان
العالم ونور بيتا بنور اي حصل منه هدى كنور في البيت
ولا تريد كنور البيت ومعنى الآية الكريمة جعل فيها
هداية كالنور وقد اشار الى الاحتمال الاول اعني بيان
المشيبه به الشامل لقوله فانه نورها الخ وفي بعض النسخ
وان نور بالواو وهو يمشي على الوجهين اعني حذف
المضاف والتجوز بمعنى المنور على ما سمعت من مثال
البيت والى الثاني بقوله او بالملايكة والانبياء والارباب
ان هذين الوجهين انبى بالمقام من الوحيه الآتية

فلذا

فلذا قدمهما وبدا بالاول لانه الاشمل كما عرفت وقد بين
ان النور مجاز عن الهدى وليس مستعلا في ما وضع له
الا ان يبنى على القول بان الاستعارة مجاز عقلي وهو
مذهب مرجوح وبالجمله فحل الكلام على مجرد ارادة النور
للمسي خاليا عن الاستعارة تأباه السرايق والواحق
وينبوعه الذوق والله سبحانه الخبير

وقال سعدى افندى عند قول القاضى من قول
الرئيس الفايق الخ فيه بحث فان هذا من المبالغة في التشبيه
الخ **اقول** القول الفصل في مثل زيد اسدانه ان
استعمل في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام الاستعارة
اداة التشبيه فهو التشبيه البليغ وان استعمل في معنى
المشيبه كالرجل الشجاع كان استعارة اذ هو خ لفظ مستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي وصح للعلمين غير تقدير اداة كما
حققه العلامة التقاراني في حواشي الكشاف واختار
الثاني فيحمل عليه كلام القاضى فلا تجوز في تجوز وان حمل
على التشبيه البليغ فهو يعد مجازا ايضا عند الأصوليين

وبعض أئمة البيان ففيه على هذا يجوز ولا يجوز في يجوز
وليس يجوز إلا التكلم بالجاز ويمكن أن يحمل عليه يجوز
على تقدير ما يدرك به كاسيات وإن كان من التشبيه البالغ

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه في بيوت اذن الله
ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال
رجال مانصه ينزهون او يصلون له فيها بالغدوات
والعشايا والغدوه مصدر اطلق للوقت ولذلك حسن
اقتراحه بالآصال وقرا ابو عمرو وعاصم يسبح بالفتح على
اسناده الى احد الظروف الثلاثة ورفع رجال بما يدل عليه
ما سعدى أفندى قوله احد الظروف يعنى له
فيها بالغدو على زيادة الحروف للجارة **افق**
أخذه من كلام العلي ولا ضرورة تدعو الى دعوى الزيادة
الا ترى الى نصح الزمخشري بزيادة الباء على قراءة تسبح
بضم التاء فتح الباء الوجود الداعي اليه اذ ليس ثمة مؤنث
يسند اليه سوى اوقات الغدو والآصال وكان ذلك قرينة
الجاز لتقدير الحقيقة ولا داعي هنا ولا قرينة اذ يصح قيام كل

من الظروف مقام العاقل فالاول نظير من يزيد اذ فعل
التسبح باللام وبدونها مثل سبح لله وسبح اسم ربك والآخر
نظير ضرب في الدار وضرب في يوم الجمعة بالباء المحمولى والله
العليم

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه رجال لا تلهيهم تجارة
بما نصه لا تشغلهم تجارة راجية ولا بيع من ذكر الله سبحانه
بالتعظيم بعد التخصيص ان اريد به مطلق المعاوضة او بافرا
ما هو اهم من قسمي التجارة فان الزعم يتحقق بالبيع ويتوقع
بالشرا **ما** سعدى أفندى قوله ان اريد به مطلق
المعاوضة راجحة او غير راجحة **افق** حمل البيع على ما
يعم غير الراجح لا أساس له بالمقام اذ لا مدح فيه والحمل
على الراجح متعين فلا تعميم بعد التخصيص اذ المعاملة
تعم البيع والشرا والظاهر ان مراد القاضى حمل البيع على
مطلق المعاوضة اي ما يعم البيع المتعارف وغيره من
المعاوضات كالاجارات والهبات بعوض ومحوها
فما التعم بعد التخصيص ولو اراد القاضى ما قاله الحاشي
لكان الظاهر ان يعبر بمطلق البيع لا المعاوضة كما لا يخفى

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة فانهم يظنون انهم ينجون من النار فان اعمالهم التي يحسبون انها صالحة نافعة عند الله تعالى يبدونها لاغية فخيلة العاقبة كسراب وهو ما يرى في الغلظة من لعان الشمس عليها وقت الظهيرة فيظن انه ماء يسرب اي يجري والقيعة بمعنى القاع وهو الارض المستوية بحسب الظن ما اى العطشاه ماء وتخصيصه بتشبيه الكافريه في شدة الخيبة عند ميسر الحاجة حتى اذا جاره جاره ما توهم ماء او موضع لم يجد شيئا فمأظنه ووجد الله عنده عقابه اوزر بائنة او جوده بحاسب اياه فرفاه حساب استعراضا ومجازاة والله سريع الحساب لا يشغله حساب عن حساب **ما** سعدى افندى عند قول القاضى عقابه اوزر بائنة وعلى هذا يكون قوله ووجد الله عنده عودا لبيان حال المشبه وهو الكافر والظاهر ان يكون من تنمة وصف السراب **ما** من اين يفهم الهلاك بالظواهر اى يلايه توفية الحساب وسرعته فالظاهر ما قاله الرازي من انه

والقضى ووجد مقتدره
السرعة من هلاكه
بالظواهر موضع السراب

في الظاهر خبر عن الظمان والمراد به الخبر عن الكفار ولكن لما ضرب الظمان مثلا للكفار جعل الخبر عنه كخبر عنهم انتهى وعليه تعود الضمير الى شيء واحد

ما القاضى في تفسير قوله سبحانه او كظلمات في بحر ليل الايم او كظلمات مطف على كسراب او للتخيير فان اعمالهم ككونها لاغية لا متفعة لها كالسراب وككونها خالية عن نور الحق كالظلمات المتراكمة من الجمر والامواج والسيارات او للتسوية فان اعمالهم ان كانت حسنة فكالسراب وان كانت فيقته فكالظلمات الخ **ما** سعدى افندى عند قول القاضى فان اعمالهم ان كانت حسنة الخ قال مولانا العلامة يردده قوله ووجد الله عنده لان الاعمال الصالحة لا تكون في عاقبتها وخامه وان لم يكن نافعة في الكفر قلت ليس فيه ما يدل على ان سبيل العقاب هو اعمالهم الحسنة الخ **ما** لا يخفى ان ظاهرا النظم الكريم يفيد ترتيبا وجها ان المقام على ما ذكر من الاعمال ولا ريب ان المراد بها ما كان من ابواب البر مما لو كان مع الايمان لا أثر كحمار البيت وسقاية

الحاج واعانة الملهوف مما يجسونه نافعاً كما اشير اليه
في التثيل ولا ريب ان اعتقاد نفعها بدون الايمان
كفر على كفر موجب للعقاب فكان وخيم العقاب والله

اعلم

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه ان في ذلك لعبرة
لاولى الابصار ما نفعه لدالاته على وجود الصانع القديم
وكمال قدرته واحاطة علمه ونفوذ مشيئته وتترجم
عن الحاجة وما يفيض اليها لمن يرجع الى بصره **باب**
سعدى افندى اشارة الى ان الابصار جمع بمعنى نظر
القلب قال الجوهرى البصر بمعنى العلم وبهرته علمت
فلا وجه لقول مولانا العلامة وللتنبيه على وصوح
الدلالة قال لاولى الابصار دون اولى البصائر **اقول**
الوجه وجيه فان المتبادر من الابصار الحسية كما ان
البصائر للدراك الفكرى ففيه دلالة على كفاية
الحس في ذلك وهبانه يحى للنظر والفكر فهو لا يتنى ما
هو المتبادر

باب القاضى في تفسير قوله سبحانه والله خلق كل

دابة

دابة من ماء ما نفعه كل حيوان يرب على الارض من ما
هو جزء مادته او ماء مخصوص هو النطفة فيكون تنزيلاً
للعقاب منزلة الكل اذ من الحيوانات ما لا يتولد عن
النطفة **باب** سعدى افندى قوله هو جزء مادته
فالتكثير للافراد النوعى اى خلق كل نوع من الدواب من
ماء مختص بذلك النوع **اقول** ظاهر كلامه
القاضى في الوجه الاول وبما تقدم من قوله سبحانه وجعلنا
من الماء كل شئ حي اذ المراد جنس الماء عرف تارة باعتبار
الحضور وذكر اخرى كما في خلقكم من تراب فوحدة الماء
جنسية واما التكثير في دابة فيجمل الافراد والنوعى
غير ان النوعى انسب بالتقسيم النوعى اى قوله سبحانه
منهم من عيشى حسباً فوزه العلامة المتقاربان والمحقق
السيد في عبارة الفتاح فقول هذا المحشى في بيان
الوجه الاول من ماء مختص بذلك النوع محل نظر نعم
هذا الذى قاله هو اول الوجهين المذكورين في الكشاف
وحاصلهما ان المراد ماء مخصوص هو النطفة وثوبها
اما بالاضافة الى نوع الدابة كنوع الخيل من نطفة الخيل

مثلا او بالنظر الى انهما نوع تحت جنس الماء والوجه الثاني
في كلام القاضيه يحتملها ويحتمل الافراوي كما قال هذا
المحشي غير ان النزعي اسبب كما قدمنا واسم سبحانه الخير

باب القاضيه في تفسير قوله سبحانه واذا دعوا الى الله
ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون مانعه اي
حكم النبي فانه الحاكم ظاهرا والدعوا اليه وذكر الله لتعظيمه
والدلالة على ان حكمه في الحقيقة حكم الله تعالى **باب**
سعدى افندي قال مولانا العلامة رد على الزمخشري
وليس هذا طريقة الابدال قلت ليس المثال الذي ذكره
الابدال في شيء فانه طريقة عطف التفسير **اقول**
لا يذهبونهم الى ان للعطوف بالواو بدل بل مراد العلامة
ان ذكر الله تعالى للتعظيم على حد قوله سبحانه واعلموا انما نعنته
من شيء فان الله خمسة الآيات وليس على طريقة الابدال بان
يعطف على الشيء ما هو بمنزلة بدل الاشتغال منه مثل
الحسين زيد وعلمه ما يشتمل فيه المعطوف عليه على المعطوف
فقد التفصيل بعد الاجمال على طريقة بدل الاشتغال ويشك

عن مراده قوله ليس هذا طريقة الابدال دون ان يقول
ليس هذا ابدا لا

باب القاضيه في تفسير قوله سبحانه افي قلوبهم مرض
او ارتابوا ام يخافون ان يحيف الله عليهم ورسوله بل
اوليك هم الظالمون مانعه اضرب عن القسيتين الاخيرين
لتحقيق القسم الاول ووجه التفسير ان امتناعهم اما الخل
فيهم او في الحاكم والثاني اما ان يكون محققا عندهم او
متوقعا وكلاهما باطل لان منصب نبوته وفرط امانته
يمنعه فتعين الاول وظلمهم يعم خلل عقيدتهم وميل نفوسهم
الى الخيف **باب** سعدى افندي قوله اضرب عن القسيتين
فيل رد على الزمخشري حيث قال ثم ابطال خوفهم حقيقة
بقوله اوليك هم الظالمون ووجه الرد انهم لا يلزم من
ابطاله تعيين القسم الاول والمقام مقامه وفيه تامل
اقول لعل وجهه انه لم يفسر الارتياب بالارتياح
في امانته كما فعل القاضيه ليكون منفيًا بل بالارتياح في
نبوته ولا ريب في عدم انتقائه عنهم وانه من لوازم نفاقهم
فالمقام مقام وهذا حاصل كلام الزمخشري على ما في

الكشف ان ام متصلة وان الاضراب عن الاخير اعني خوف
 الخيف الى اثبات ظلمهم لانهم يريدون تضييع الحقوق
 بجدها وذلك لا يمكنهم في مجلسه الشريف فلذلك اعرضوا
 والدليل عليه انه لو كان خوف الخيف لما اختص بها عليهم
 وخافوا في ما لهم ايضا هذا حاصل ولما كان في اختصاص
 الاضراب بالاخير جعل الاولين وهما مبت القبايع مكو
 منها في الاضراب مع ان المناسب لتحويل الظلم واخصا
 بهم كما يعجز عن التعبير يا وليك مشارا به الى بلوغهم
 اقصى مراتب الظلم حسب ما هو مفاد ضمير الفصل وتعرف
 الخبر حتى كان لا ظلم غيرهم اذ يراد استجماعهم لجميع انواع
 الظلم الشامل لنفاقهم وغيره لا تضييع الحقوق للمالية
 حسب ما يرضه القاضى عليه الرحمة والرضوان وفسر
 الارتياب بالارتياب في امانته عليه الصلاة والسلام جعل
 الاضراب مما يرجع الى الحاكم اعني الاخيرين واشت الاول
 على وجه ابلغ كما تعرب عنه الموكلات المذكورة وهو المناسب
 لما عقبه من قوله سبحانه انما المؤمنون الى قوله سبحانه
 واوليك هم المفلحون ثم الى قوله سبحانه واوليك هم الفائزون

وبه يظهر حسن التقابل بقوله سبحانه بل واوليك هم
 الظالمون حسبما اشار اليه بقوله على عادته تعالى
 في اتباع ذكر الحق المبطل ولعله انبى ما جنى اليه
 ابو السعود عليه الرحمة من ان الآية لبيان منشأ الامر
 وان لم يكن لواحد من الثلاثة اما الاولان فلانه لو كان
 لشي منهما لا عرضوا عند كون الحق لهم واما الثالث
 فللا تتغار اسالو ثوقهم بامانتهم وثباته على الحق فضا
 النفي في الاولين من ريتهما مع تحقيقهما في نفسيهما
 وفي الثالث الاصل والوصف معا بل كان اعراضهم
 ليمت لهم حدود الحق فهو المراد بقوله سبحانه بل واوليك هم
 الظالمون هذا حاصله وانت خبير بان تهويل ظلمهم
 على الوجه الابلغ وتعقيب ذلك بالمقابلة المذكورة
 كما بينا بتفسير القاضى انسب وما ذكره الطيبي وان
 كان مناسبا للمقام خلاف ما يتبادر اذ المتبادر بعد
 ذكر الاقسام الاضراب عنها كلا او بعضا لا عن التقييم
 والله اعلم

قالب القاضى في تفسير قوله سبحانه قل اطيعوا الله

واطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل الامة
 ما نصه امر لتبليغ ما خاطبهم الله تعالى به على الحكاية
 بالغة في تليتهم **ما** **سعدى** افدى فان عنوا
 الرسالة تقتضي وجوب اطاعة خلاف ما لو قال واطيعوا
اقول **نعم** بيد ان الاقتصار عليه قصور اذ فرق
 بين ان يامر الله بان يقول اطيعوا الله واطيعوا فان
 تولوا فعلى ما حملت فيقول الرسول من نفسه امثالا بين
 ان يامره ان يقول ما في النظم الكريم لانه في معنى يقول لكم
 الله هذا لانه محكي عن الله تعالى ففيه لهذا مبالغة في
 التكبيل ثم ان العلامة ابا السعود ذهب متابعه لجمار
 الله الى ان في قوله تعالى فان تولوا تغيير للاسلوب وتطرية
 على طريقة الالتفات فانه كان الظاهر الغيب فعدل الى
 الخطاب فليس فان تولوا داخلا في حيز قل ولا يخفى ان
 اسباق الذهن الى صنيع القاضى عليه الرحمة اسرع والله
 اعلم

ما **القاضى** في تفسير قوله سبحانه وعد الله الذين امنوا
 منهم وعملوا الصالحات يستخلفهم في الارض الاله ما نصه

خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم والامه اوله ولين
 معه ومن للبيان **ما** **سعدى** افدى قوله والامه
 يعني امة الاجابة على مذهب من لا يخص الخطاب الشفاه
 بالموجودين في زمرة فيعم الخطاب المناقشين ولا يخص
 المؤمنين وكلمة من تبعية في كفاي عصبة منكم وقوله ومن
 للبيان يعني على التقديرين ان اريد بالامه امة الاحباب
 والافعل التقدير الثاني **اقول** **ما** اذا كان المراد
 امة الاجابة والخطاب غير مخصوص بالشفاه ومن
 يبينه كازعم كانت الامة كلها جامعة بين الايمان والصلاح
 خائفين بدل خوفهم بالامن والواقع خلافة والتاويل
 في كل ذلك بعيد مع انه لا يكون فيه دليل على صحة خلافة
 الراشدين **ما** اذ حاصله وعدكم الله ايها النبي وامنوا بها الامة
 فالمراد على الوجه الاول الذين امنوا وعملوا الصالحات من
 الموجودين وقت نزول الآية كما هو ظاهر صيغة المضي
 ومن تبعية حتما والمقصود الترفيب لمن لم يتصف
 بالايمان والعمل الصالح والوجه الثاني هو مختار المحققين
 واورد عليها العلامة ابا السعود ان ذلك نادر عن سابق

ويجوز ان يراد امة المؤمنين
 الموجودين في الزمان

النظم الكريم وسياقه بمنزلة ونعيد عن ما يليق
بشأنه عليه الصلاة والسلام بمراحل وكذا ما ادعيه
عطف واقيموا الآية على قوله اطيعوا الله والرسول لانه
امر له عليه الصلاة والسلام بقول ان يقول لا وليك المنافقين
فتعقيب الخطاب الله تعالى بما ذكر من الوعد للنبي
وامتنعوا من معصية عطف اقيموا على ذلك المأمور به
ليكون خطابا للمنافقين ايضا داخل في المأمور به
بقول ما لا يليق بحزبة التزييل ثم اختار ابو السعود
عليه الرحمه ان المراد بالذين امنوا من اتصف بالايان
بعد الكفر من اي طائفة كانت في اي وقت كان لا
طائفة للمنافقين فقط ولا من امن بعد نزول الآية
الكريمة فحب وان الخطاب في منكم لعامة الكفرة لا للمنافقين
خاصة وان من تبع فيه ثم فسرقه تعالى ومن كفر
من استمر على الكفر وجعل قوله تعالى واقبوا الآية
عطفنا على مقدر ينسب عليه الكلام مثل فامسوا وعملوا
صالحا او فلا تكفروا واقبوا استثنى لخصا وانت خبر
بان جعل الخطاب في السابق للمنافقين خاصة

وتعقبه

وتعقبه من غير فصل بخطاب عامة الكافرين
خلاف الظاهر وهل هو الا كقولك قل هو لا اله الا الله
اطيعوا السلطان ومن انقاد اليه منكم فله كذا وانت
تريد بالاول الجماعة المذكورين ويقول لك منكم الناس عامة
وكذا تفسير الماضي وهو المحذوف بالاستمرار ولو سلمنا
حسن ذلك فارتكاب الحذف سيما والمحذوف هو العدة
الحقيق بان يذكر ويصرح به مفعلا على ما ذكر من الوعد
خلاف الظاهر وكذا ما فسره قوله سبحانه وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا من قوله حيث كان الصحابة الخ
لا يلايم تعميمه من امن لمن اتصف بالايان من اي
طائفة كانت في اي عصر كان وكثير من المؤمنين لم يخف
من اعداء الدين فضلا عن ان يبدل خوفه بالامن وجعل
اتصاف الصحابة بذلك اتصافا للكل الى اخر الاعصار
بعيد جدا نعم يمكن في ذلك في الاستخلاف وتمكين
الدين اذ ما من عصر الا وفيه خليفة واتباعه ولا ركان
الدين يمكن هذا واذا تبين ما في تلك التفاسير على
تلك التقادير فالظاهر عندي والعلم عند العليم الخير

ان يكون قصرة المنافقين قد استتت عند قوله سبحانه ان الله
 خبير بما تعملون ويكون قوله سبحانه قل اطيعوا الله واطيعوا
 الرسول امرا بخطاب عام للكافرين الموجودين حال نقبين
 نزول الآية على ما هو الاصل في الخطابات الشرعية لا لما
 خاصة ولذلك فصل بكلمة قل ولم يقل واطيعوا لئلا يكون
 داخلا في غير قل السابقة ويدخل المنافقون في عموم
 الكافرين دخول اوليا ويلاييم العموم تعقيب الخطابات
 بقوله سبحانه ولا يحسن الذين كفروا الآية ويكون قوله
 سبحانه وعد الله الذين امنوا منكم خطا باعاما لهم ايضا
 داخلا تحت الامر بقول واردا على نهم الترغيب لهم في
 شان الطاعة بما ذكره الوعد المتجمع لانواع القلاء ويكون
 قوله تعالى واقموا الصلاة عطف على قوله تعالى اطيعوا
 الله ويحسن العطف مع الفصل لانه واقع في كلام واحد
 والمخاطب بالكل عام الكفار وليس فئة مخاطبان
 وانما فصل مسارعة الى الترغيب وانت اذا تأملت
 ذلك وحبرته ملايما للسباق والسياق سالما عما يليق
 بشانه عليه السلام با راجحه في عموم الذين امنوا مغورا

في عذارهم كما بينه ابو السعود ومن الفصل بين
 المقاطعين خطا بخطاب اخرين كما جئنا اليه جازما
 والقاضي حسبما قرره ابو السعود وعن جعل احد الخطابين
 اعني اطيعوا المنافقين والاخر غير مأمور به بقول العامة
 الكافرين من غير فصل بمثل كلمة قل وجعل احد الفعلين
 اعني امنوا وما عطف عليه للحديث والاخر اعني كفر
 للاستمرار ومن جعل تبديل الحرف شاملا لكل من
 الكفار الى آخر الاعصار مع السلامة عن حذف
 المعطوف عليه مع ان الاصل خلافه وعن جعل المحذوف
 ما هو العمدة الحقيقي بان يذكر مصرحاً به مفعلاً على الوعد
 وجعل ما هو الفرع مذكوراً والكل خلاف الظاهر قتال
 منصفاً والله سبحانه للهارين

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا
 ليستادنكم الذين ملكت ايما نكم الآية ما نصه رجوع الى
 تنمة الاحكام السالفة بعد الفراغ عن الالهيات الدالة
 على وجوب الطاعة فيما سلف من الاحكام وغيره والوعد
 عليها والوعيد على الاعراض عنها والمراد به خطاب الرجال

والنساء غلب فيه الرجال لما روي ان غلام اسما بنت ابي
مرشد دخل عليها في وقت كرهته فتركت الخ **قال**
سعد بن اذينة قوله لما روي تعليل للتغليب يعني ان
سبب النزول يكون داخل في المنزل دخول اوليا
وكان السبب هنا قصة اسما وفيه بحث لجواز ان يعلم
الحكم في السبب بطريق الدلالة كما قال اصحابنا نظيره في
آية الاحصان **اقول** قال الامام الرازي مانعه
فيل يدخل فيه الرجال والنساء والاولى ان يقال الحكم ثابت
في الرجال ثم يقاس عليه النساء بالحكم في النساء والى
لاهن في باب حفظ العورات اشدها لا اشد في وكان
اختيار القاضى التغلب لشهرته سيما في الخطابات الشرعية
في احكام تعم الذكور والاناث والحكم في التغلب مستند
من مدلول اللفظ بغير واسطة لانه عبارة عن ترجيح
احد العلومين على الآخرة ولم يقولوا به في آية الاحصان
للزوم تغليب الاناث وهب ان دلالة النص سابقه هنا
فالقاضي لم ينف جوازها بل اختار ما هو الاصرع
اعني التغلب والاولوية قرينة عليه

ومن سورق الفرقان ،
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وخلق كل شيء
بقدر تقدير ما نصه فقدره وهبها لما اراد منه
من الخصائص المتسوعة ومزاولة الاعمال المختلفة
الى غير ذلك او فقدره للبقا الى اجل مسمى وقد يطلق الخلق
لجود اليجاد من غير نظر الى وجه الاشتقاق فيكون المعنى
واوجد كل شيء فقدره في ايجادها حتى لا يكون متفانها
قال سعد بن اذينة قوله لا يكون متفانها وقال
الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وانتري
خير بان المناسب لخلق قوله ولم يتخذ ولدا ردا على النفا
والشويبه ولقوله ثم نبه على ما يدل عليه قوله في الرد
على المخالفين فيها ان يقول هنا لانهم مخلوقين لله تعالى
لا يخلو الكلام عن الرد عليهم مع انهم المقصودون به
ايضا فيكون قوله تعالى وهم مخلوقون لاستحضار الحال
الماضية **اقول** انت خير بان ما فسر به القاضي
البلغ في الرد عليهم حيث كانت اخصهم من مقتدراتهم
وليس لها افتعال واما مخلوقيتها فقد ذكرت في ضمن

خلق كل شيء وليئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه فقد جاءوا ظلما
وزورا مانصه واى وجاء يطلقان بمعنى فعل فيتصريان
تعديته **قال** سعدى افندى وفى الكشاف ويجوز
ان يحذف الجار ويوصل الفعل وردده مولانا العلامة
بانه لا بد فيه من السماع قلت كفى الوقوع فى التنزيل
للسماع **الح اقول** **للختم** منعه والحمل على معنى فعل كما قالوا

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه وقالوا اساطير
الاولين اكتبها فمضى على بكرة واصيلا مانصه ليحفظها
فانه اى لا يقدر ان يكرر من الكتاب وقرى على البناء للمفعول
لانه اى واصله اكتبها كاتب له فحذف اللام **الح اقول**
سعدى افندى قوله لانه اى ظاهره يدك على ان ذلك علة
لقراءة لكن القراءة لا تستدلى القياس فالوجه ان يجعل
تقليلا لا اختيار هذه القراءة المسوغة على المشهورة من
قراءة الجمهور **الح اقول** لا يخفى انه تعليل للبناء للمفعول

فهو

فهو متعلق به لا يقرى وحاصله ان البناء للمفعول لانه
اى لا يكتب فهو كقول جارا لله وقرى على البناء للمفعول
والمعنى اكتبها له كاتب لانه كان اميا لا يكتب

قال سعدى افندى عند قوله المحذف اللام قلد
مولانا العلامة ههنا صاحب الكشاف وقد قال انما لا بد
من السماع **الح اقول** قد يفرق بان تلك حرف تعدى
ودى لام علة ولا يلزم من اشتراط السماع فى تلك اشتراطه
فى دى

قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه وقالوا ما هذا
الرسول يا كل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا انزل عليه
ملك فيكون **معدن** نذيرا او يلقى اليه كنز او تكون له
جنة يأكل منها مانصه ههنا على سبيل التنزيل اى
ان لم يلقى اليه كنز فلا اقل من ان يكون له بستان كما
للداهقين والياسير فيتعيش بربعه الى اخره
قال سعدى افندى قوله تعالى او يلقى اليه
كنز فى العدول الى صيغة المضارع دلالة على الاستمرار

التجردى الى **الاقول** لا يخفى ان القاء الكنز اليه من السماء
مرة بعد اخرى غير مناسب للمقام اذ مرادهم اقتراح
ما يكون معجزة ومعنيا عن الكسب ويكتفى وجوده مرة
وهم يزعمون عجزه ذلك فضلا عن تكرره فالتكرار غير
مطلوب لهم ولعل الوجه في التعبير عن انزال الملك بالماضي
الدال على التحقيق اهتماما بتجتمه تحققه اذ الرسالة لا تكون
بدونه في زعمهم كما حكى ذلك عنهم في عدة مواضع من القرآن
بخلاف الآخرين.

قال سعدى افندى عند قول القاضى هذا على
سبيل التتريل فيه اشارة الى انه الجليلين الاولتين ليستا
من باب التتريل كما قاله صاحب الكشاف **الاقول**
لبل الظاهر موافقة لما في الكشاف اذ اثبات البشرية
على هذا الوجه لا يبلغ يستلزم سلب الملكية اللازمة للرسالة
على زعمهم فكانه قيل ما باله لا يكون ملكا ثم تنزلوا عن
ذلك الى استصحابه الملك ليكون ظهيرا له ودليلا على
رسالته ثم تنزلوا عن ذلك الى القاء الكنز عليه من السماء
ليكون معجزة ومعنيا له عن التعيش ثم تنزلوا الى ما لا

يكون

يكون معجزة بل معنيا عن التعيش فقط وانما لم يصرح
القاضى بالتتريل في الاولين لظهوره وصرح في الاخر
ليبان انه ليس من قبيل الاولين بل ليس فيه الا الاغنا
عن التعيش فحسب ولو كان كما قال المحشى استيناخا
جوابا عما يقال كيف يخالف حاله الخ لم يلايه عطف
او تكون له نجاة اذ لا مخالفة في ذلك لحاله حالهم فكثير
منهم ذو بيتان والله اعلم.

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وقال الظالمون
ان تتبعون الارحلا مسجورا ما مضى سحر فغلب على عقله
وقيل ذا سحر وهو الرية اي بشر الامل كما **قال سعدى**
افندى يجوز ان يقال ذا سحر بكسر السين فانهم كانوا
يفسبون عليه الصلاة والسلام الى السحر ويقولون انه
ساحر **الاقول** المناسب لما ادعوا من اختلاله عليه
السلام بمبايعة حاله دعواه مسجور بية لا ساحر بية
فلو اريد هذا لكان الساحر اخضر.

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه بل كذبوا بالنبوة



واعندنا لمن كذب بالساعة سعيوا اذا امرتهم من مكان
بعيد سمعوا لها تغيطا وزفيرا ما نصح صوت تغيط
شبه صوت غليانها بصوت المختاظ وزفيره وهو
صوت يسمع من جوفه هوا وان للحياة لما لم تكن مشروطة
عندنا بالبنية امكن ان يخلق الله تعالى فيها حياة
فترى وتتغيط وترفرق قيل ان ذلك لزبانيتها فانسب اليها
على حذف المضاف **قال** سعدى افدى قوله شبه صوت
غليانها الخ قال صاحب الكشف ادعى الامام ان هذا
مذهب الجبائي والمعتزلة لانهم جعلوا البنية شرطا
في الحياة ويجب عندنا حمل الروية والتغيط على الظاهر
اذ لا امتناع في ان يكون النارية مغلظة على الكفار
والاشبه ان ذلك ليس لان البنية شرط ومن اين
العلم بان بنية نار الاخرة بحيث لا تستعد للحياة
بل لانه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر من جعل الشيء المعروف
جماديته حيانا طفا فكان خبرا على خلاف المعتاد والحل
على المجاز التمثيل الشائع في كلامهم لاسيما في كلام الله
تعالى ورسوله واذا لاح الوجه فكل الحاكم في ترك الظاهر

الى هذا وذاك وفتح هذا الباب لا يجر الى مذهب الفلاس
كما توهم صاحب الانتصاف ولا يخالف تعبدنا في الظاهر
فان ما تدعونه ايضا ليس بظاهر قلت فيه بحث اما اولا
فلا نعلم عدم استعداد نار الاخرة للحياة بالقياس الى
نار الدنيا وقياس الغايب على الشاهد طريق مملوك
للمعتزلة راسخ في طباعهم واما ثانيا فلا ناواياهم متفقون
على ان نار الاخرة لا بنية لها لكن لا نشترط البنية في
الحياة وهم يشترطونها فيها وقوله من اين العلم الخ يدل على
خلاف ذلك وهو الاتفاق في حصول البنية لها والنزاع
في استعدادها للحياة وعدمه وليس كذلك واما ثالثا
فلا نريد ان اراد يكون جماديته معروفة معرفتها في الكتاب
والسنة فليس يصح بل دلالة ظواهرها على حصول
الحياة والمنطق لها وان اراد معرفتها في قياس الغايب
على الشاهد فلا يعيب به ولا يلحق ذلك الى تاويل الظاهر
ويعلم منه صحة كلام صاحب الانتصاف وفساد قوله
فانما يدعونه ايضا ليس بظاهر واذا احطت بانقلناه
عن صاحب الكشف علمت ان ما نسب مولانا العلامة

الى نفسه بقوله والذي يظهر عند التأمل انه في قيل المجاز
التشبيلى الشائع في كلام الله تعالى شبهت النار بمن له
تلك الحالة مأخوذة من كلام صاحب الكشف لكن فصله
مولانا العلامة بقوله شبهت النار الخ فجعل الاستعارة
مكنية بعد ما ادعى انها تشيلية انتهى **قوله** البنية
عند المعتزلة على ما في شرح المواقف عبارة عن مبلغ من
الجواهر الفردة يقوم بها تاليف خاص لا يتصور قيام
الحياة بدونه والمراد انه لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما
هو اقل من تلك الاجزاء لانهم لا يجوزون قيام الحياة
بجوه واحد وبعض المعتزلة كالطوسي يشترطون
في البنية مع ذلك اعتدال المزاج النوعي والروح الحيوانية
اعنى الجسم اللطيف النجاري كالحكماء على ما في التجرير وشرحه
مغلي قول الفرقة الاولى يكون لجهم بنية كما لنا الدنيا
فما ادعاه الحشى من الاتفاق على عدم البنية لجهم ممنوع
سما على القول بوجودها في عالم العناصر وعلى الثاني
اعنى اشتراط الاستعداد المذكور من اين يعلم عدمه في
نار الاخرة والقياس على نار الدنيا لا يوجب ذلك للجوان

خلق

خلق المانع في هذه لانتك وقياس الغايب سيما امور الاخرة
على الشاهد لا يجري نفعا واما جاديتها فما خوزة من
الكتاب والسنة اذ هي مسماة فيهما باسم النار منقوطة بنحوها
من اللبس والاتقاد والاستعار ونحوها ولا يفهم في الالفاظ
عند الاطلاق الا ما وصفت له ولا يفهم لحدسوى النار بما
بالمهام الاوصاف والجدانية من حيلتها اذ هو الظاهر المتبادر
فليحمل ما ورد بخلافه على التمثيل المستفيض في الكتاب والسنة
فما حصل ما في الكشف ان ليس مستند المعتزلة بنفي البنية ولا
عدم الاستعداد للحياة اذ هو غير معلوم بل مخالفة الظاهر
والاولى موافقة بالحمل على التمثيل واما عبارة العلامة
فخطبها بسيرة اذ بعد ما صرح بالتمثيل تعين ان يكون
مراده تشبيه حال النار بحال من له هذه الحالة والله
سبحانه الهادي

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ويوم نحشرهم
وما يعبدون من دون الله فيقول انتم اضللتكم عبادى
هولاء هم صنوا السيل قالوا سبحانه انك ما كان ينبغي
لنا ان نتخذ من دونك من اولياء ما نصه للعصاة اولعدهم

القدرة فكيف يجمع لنا انه ندعو غيرنا ان يتولى
احد دونك وقرأنا اتخذ على البناء للمفعول من اتخذ
الذي له مفعول لان قولك واتخذ الله ابراهيم
خليلا ومفعوله الثاني من اوليا ومن للتبعيض
وعلى الاول مزيدة لتأكيد النفي **قال** سعد بن قنبر
قوله ومن للتبعيض فانها لا تترادف في المفعول الثاني
وعليه صاحب الكشف بان محمول على الاول فيشبع
بشيوعه ويخص كمالك قلت لاسلم ان المحمول يخص
بخصوص الموضوع فان المحمول في قولنا زيدا حيوان
او جسم باق على عمومته كما تقرر **اقول** **ذكر**
انها لا تترادف الا في الفاعل او المفعول به او المتبادر
فلا تترادف في الخبر ولعل السرفية انما هي في استغراق
الافراد من قصد الى المفهوم ومعنى الحمل في مثل
زيد انسان ان مفهوم الانسان صادق عليه وانما
يتصادق ان في الخارج على فرد وان كان الانسان
اعم فمعنى ليس زيد انسان ان مفهوم الفرس غير صادق
عليه لانه ليس فردا من افرادة كما هو مفاد من لو

دخلت

دخلت وان كان للعيان متلازمين فليتامل

قال **القاضي** في تفسير قوله سبحانه ولكن متعهم
وابائهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بورا مانصة وكانوا
في قضايك قوما بورا هاكك **قال** **سعد** بن قنبر
في قضايك وهو الاصل والكتابة في اللوح متفرقة
عليه فجعل المصنف الواو للحال والحال انه لا مانع
من عطفه على نسوا الذكر اي وكانوا هاكك بظلالهم
والحاجة الى جعل الواو فصحة كما قال مولانا العلامة
اقول في لا يقدر في قضايك اذ ليس ذلك
غاية التمتع ويفوت حسن المقابلة مع قوله تعالى
كانت لهم جزا ومصيرا للذين اراة القضا السابق
لهم هناك ويفوت ايضا معنى ان ذلك جار بكسبهم
على وفق ارادة تلك الازلية

قال **القاضي** في تفسير قوله سبحانه ومن يظلم
منكم نذره عذابا كبيرا مانصة ومن يظلم منكم ايها
المكلفون **قال** **سعد** بن قنبر قد يقال

المناسب سياق الكلام ان يكون الخطاب للمشركين
وقوله ومن يظلم من باب الاظهار في مقام الاحتمال
تجيلا عليهم بالظلم واقتراهم على رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم والاصل نذيقهم او نذيقكم
عذابا كبيرا على القرائتين ويجوز ان يكون المعنى ومن
يدرم على الظلم منكم ايها المشركون **اقول**
ماخوذ من صاحب الكشف حيث قال مانصه في
ان الخطاب علم ومن يظلم مظهر اقيم مقام المضر
تنبها على توغله في الكفر وتجاذبه هم جدا لانضاف
فيما رموه به عليه الصلاة والسلام وكان الاصل
فلا يستطيعون صرفا ولا نصرا ونذيقكم عذابا
كبيرا او نذيقهم على اختلاف القرائتين ثم قال
والحمل على من يدرم على الظلم لتحقيق الخطاب بالكفا
صحيح ايضا لكن تفوته النكتة التي ذكرناها انتهى
وانت خير بانه اذا جعل مخصوصا للمشركين
كما ذكر هذا المحشى لا يناسبه التبعض المتبادر
من من ولئن جعلت بيانية لا يلزم المصارع

بل كان الظاهر ومن يظلم اذ هو خطاب للمشركين
في يوم الحشر بل لا يحسن التعليق بالشرط في ذلك المقام
وكان الظاهر ونذيق الظالمين فيكون مع وضع الظلم
موضع المضر للنكتة المذكورة اخصر واليق على انه يكون
ح ومن يظلم عطف على لا يستطيعون وهو كلام ملق
اليوم يوم القيمة سواء كان بالخطاب للعابدين او بالانجاء
لم عن حال المعبودين فيقال لهم ذلك اليوم فقد
كذبوكم فلا تستطيعونم او فلا تستطيعون انتم ونذيقكم
ولا وجه لان يقال ونذيقهم مع عطفه على ما هو طوبى
ثم صاحب الكشف ان اراد ان ومن يظلم استئناف خطابه
للكافرين وان المراد من الظلم الكفر لان الكلام في الكافر
من مفتحة السورة حتى يكون المعنى ومن يكفر منكم ايها
المكفون نذقه ويكون اصله ونذيقكم على الاستئناف
اخبارا من الله لجميع المكلفين بما جرى على الكفر بعد
تبري الهتهم فعدل الى المتزل للنكتة المذكورة فلا
يخفى انه يتعين ح ان يكون الاصل ونذيقهم بالعينة
حتمولا ودخل فيه لاختلاف القرائتين وان اراد انه

استئناف خطاب لعامة الكافرين على ان من يباينهم
يكون العنق ومن يكفر اربا الكافرون ويكون اصله ونذيركم
على الاستئناف ايضا فعلا الى المنزل لنكتة تعين الخطأ
في نذيركم ولا دخل فيه ايضا لاختلاف القرائين واياها
كان فهو استئناف لا عطف على لا يستطيعون كما هو
ظاهر كلامه واسر سحابة الهاري

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وجعلنا بعضهم
لبعض فتنة ما نصه ابتلا ومن ذلك ابتلا الفقراء
بالاغنيا والمرسلين بالمرسل اليهم ومناجبتهم لهم بالعداوة
وايضا لهم وهو تسليته لرسول الله صلى الله عليه
وسلم على ما قالوه بعد نقضه وفيه دليل على القضا
والقدر **قال** سعدى افسر قوله وفيه دليل على
القضا والقدر اي في افعال العباد جعل مثل عداوة
الكفار وايضا لهم المرسلين يجعل الله والقضا عند
الاشاعة هو ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزول والقدر هو ايجادها اياها
على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وحوادثها

القدر

والمعتزلة ينكرون القضا والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويشيرون علم تعالى بهذه الافعال
ولا يندون وجوبها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم فالآية حجة عليهم ولا وجه باقائه مولانا
العلامة لادلة فيه على القضا والقدر لان قوله انهم
علة للجعل لا للتقدير كما لا يخفى **اقول** مراد العلامة
ان علة للجعل وهو حادث لا للتقدير الازلي فلا دليل
فيه واسناده الى الله تعالى ما اول عندهم على نهج ما قالوا
في الحتم والغشية وامثال ذلك والحاصل انه لا ذكر
للارادة الازلية والتقدير فلا دليل

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وقال الذين لا يرجون
لقائنا الاية ما نصه لقائنا بالخير لكم هم بالبحث والاختار
لقائنا بالشر على لغة تهامة **قال** سعدى افسر
وفيه بحث فانه قال المحقق الرضى التبرجى ارتقاب شيء
لاوثوق بمصوله فمن ثمة لا يقال الشمس تغرب ويدخل
في الارتقاب الطمع والاشفاق فالطمع ارتقاب شيء
محبوب والاشفاق ارتقاب شيء مكروه وهكذا في أكثر

كلام النجاة الخ **اقول** كون الرجاء في الخير شايع نطق
به ائمة اللغة فلا يبعد ان يكون اطلاق الترجي على الاشياء
من باب اطلاق احد الصدين على الآخر والمتلازمين
مجازا كما اشار اليه الطيبي فعلا عن الراغب .

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه يوم يرون الملائكة
مانصة ملائكة الموت او العذاب ويوم نصب باذكار او عباد
عليه لا بشرى يومئذ للجرمين فانه بمعنى يمنعون البشرى
او يعدمونها ويومئذ تكرير او خبر للجرمين تبيين او
خبر ثان او ظرف لما يتعلق به اللام الخ **قال** ^{افدى} ^{سعد}
قال ابو حيان لا يجوز ذلك سواء اريد بالتكرير التوكيد
اللفظي او اريد به البدل لان اليوم منصوب بما تقدم من
اذكر او يعدمون وما بعد لا الفاصلة في الاسم لا يعمل فيه
ما قبلها واجيب بان الجملة المنفية معولة للقول المضمر
الواقع حالا للملائكة الخ **اقول** لا ورود لما ورد
ابو حيان على جوارحه ولا وجه لما اجاب به ابن السمين
وهو المحجب المذكور فغبار الكشاف هكذا يوم يرون

منصوب

منصوب
بأحد شيئين اما بما دل عليه لا بشرى اي يوم يرون للملائكة
يمنعون البشرى او يعدمونها ويومئذ تكرير واما باضمار
اذكر اي اذكر يوم يرون الملائكة ثم قال لا بشرى يومئذ
للجرمين **اشهر** وحاصله ان يومئذ تكرير على الاول
لا الثاني وحاصل الاول ان قوله تعالى يوم يرون للملائكة
الى قوله للجرمين جملة واحدة مستأنفة وان قوله يوم
يرون متعلق بما في لا بشرى من المنع والاعدام اذ يمكن
في الطرف راحة الفعل اي يوم يرون الملائكة يمنعون
البشرى يومئذ اي يوم يرون الملائكة فكان يومئذ تكريرا
جرما للتاكيد ويوم ^ح معول لما تضمنه النبي وليس في
هذا كما ترى اعمال لما قبل لا فيما بعدها ولا عكسه اصلا
نعم فيه الفصل بين المؤكد والمؤكد بالعامل فيهما مثل
يوم الجمعة صليت يوم الجمعة ولا خير فيه فلا ورود لما
قال ابو حيان ولا تقدير قول للملائكة هو حال كازم
المحجب وحاصل الثاني ان الكلام حملتان وقعت
الثانية استينا فانيا للاولى فان ذكر اليوم كناية
عن ذكر ما فيه كما قالوه في نظائره وقد بينه بقوله

تعالى لا بشري يومئذ للمجرمين ويقولون الاية فان
نفى البشري كناية عن ثبوت الانذار المستعجل لما وراءه
من الهول على حد قوله سبحانه والله لا يحب الكافرين اذ
كان كناية عن البغض والقتل المستعجل لكل شر وقد زاد
بيانا بما عطف عليه قوله من حجرا وحاصل الاية
الكرمية اذ كر ذلك اليوم لا بشري في ذلك اليوم للمجرمين
ويقولون فليس يومئذ تكريرا اصلا اذ هو كقولك
اذ كر يوم كذا لم يحصل فيه للناس كذا فلا يكون يومئذ
تاكيدا ولا بدلا بل خبرا او تنبيها او ظرfa على احد الوجوه
المذكورة وانما يكون تكريرا على الوجه الاول كما هو صريح
عبارة الكشف يجعله قسما للثاني فلا يرد عليه ما ورد
ابو حيان وليس ثم قول للملايكة مقدر على انه حال كما
زعم المجيب ثم القاضى متابع للكشاف فلا يبراد ولا جوا
والله سبحانه الهادي

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وقد منا الى
ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا مانصه فعدنا
الى ما عملوا في كفرهم من الكارم كقري الضيف وصله الرحم

واعانة

واعانة الملهوف فاحبطناه لفقد ما هو شرط اعتبار
وهو تشبيه حالهم واعمالهم بحال قوم استعصوا هـ
سلطانهم فقدم الى اسبابهم فزتها وابطلها ولم يبق
لها اثر **قال** سعدى اقضى قوله وعمدنا الخ
بيان لحاصل المعنى فلا يرد ما قاله مولانا العلامة من
انه خلط بين المعنيين يعنى انه اذا كان استعارة
تمثيلية على ما يدل عليه قوله وهو تشبيه الخ يبقى قدنا
على حقيقة مع انه غير مسلم ايضا فان القدوم في المستعارة
منه مجاز عن القصد كما اشار اليه الرخشي وصرح
الطبي وصاحب الكشف الخ **اقول** لا يخفى ان
ليس الداعي الى حمل الكلام على التمثيل ايضا القدوم على
حقيقته حتى اذا جعل مجازا عن القصد لم يجهت الى التمثيل
كما زعم الخشي بقوله فاي حاجة الى الاستعارة اذا الاستعارة
غير موقوفة على ذلك كما نقله عن الشريف بل الداعي
الى الاستعارة امور احدها ان الكلام فيما جرى يوم القيمة
وليس ثم حدوث قصد بل الارادة الازلية قاضية بحبط
اعمالهم من الازل وليس ثم اشيا موجودة حدث القصد

في ذلك اليوم الى غزيقها وجعلها كالحب انعم ظهور ذلك
لهم في ذلك اليوم كما قال تعالى اولئك الذين حبست
اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وثاينها ان اعمالهم
اعراض معدومة في نفسها راسا لا اثر لها بالكلية فلا
يجوز ان يكون المقصود تشبهها بالحب المنشور له وجوب
وان كان الجامع عدم النبي اذ هو المشبه اعني المعدوم
اقوى وثايتها شيوع ايراد هذا الكلام في محل الغضب
حيث يقال مرق زيدا ثواب عمر وجعلها كالحب هـ
فاقتضت السلافة ان يكون الكلام على تمثيل حالهم بحال قوم
غضب السلطان عليهم ففعل بهم ما فعل وكان المقصود
تشبيه حالهم بحال اولئك الاقوام في الغصوبة والحذر
وانتلاف انفس اشباههم وليس القصد الى تشبيه اعمالهم
بالحب فحسب ومن حضا يفسر التمثيلية بقا ما وقع في
المفردات على حاله حقيقة او مجازا تشبها او غير فقد
بان الاستعارة التمثيلية متحتمة ودعوى جواز كون
الواو في كلام القاضى معنى او حتى يكون مراده ان الكلام
على حقيقة او على الاستعارة التمثيلية كما زعم الحشى غير

معقول

معقول
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه الملك يومئذ
للرحمن مانصه الشابت له لان كل ملك يبطل يومئذ
ولا يبقى الا ملكه فهو الخبر وللرحمن صلته او تبيين يومئذ
معول الملك لا الحق لانه متأخر او صفة والخبر يومئذ
او للرحمن **قال** سعدى افسى قوله وللرحمن صلته
لا يظهر نكتة ايراد السند معرفا فان الظاهر ان يقال
الملك يومئذ حق للرحمن **اقول** المعروف باللام اذا جعل
متبدا كان هو المقصور عرف الخبر باللام او غيرها كما في
الطول والمقصود ان جنس الملك مقصور على الانصاف
بالثبوت للرحمن فلا يتصف بالثبوت لغيره كما اشار اليه
القاضى وهذا المعنى انما يتبين بتعريف الخبر ليكون صريحا
في القصر ولا كذا اذا انكر اذ مجرد ثبوت الجنس لشيء
لا يقتضى احضاره فيه فيحتاج الى جعل اللام للاستغراق
على حد ما قيل في الحمد لله بمعنى ان كل فرد منه راجع
اليه بالآخر وان كان لغيره صورة والا اول مقتضى
هذا المقام

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولقد آتينا
موسى الكتاب وجعلنا معه اخاه هرون وزيرا فقلنا
اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا
ما نضه فذهبا اليهم فكذبوها فدمرناهم فاخصم على
حاشيتي القصة اكتفاء بما هو المقصود منها وهو الزام
الحجة ببعثة الرسل واستحقاق التدمير بتكذيبهم والتعقيب
باعتبار الحكم لا الوقوع وقرى فدمرتم فدمرناهم فدمرناهم
على التاكيد بالنون الثقيلة **قال** سعدى قد ذكر قوله
والتعقيب باعتبار الحكم جواب سوال تقديره ان التدمير
بعد تكذيبهم **القول** هكذا فهم الحاشي شئ زاده
والقاضي اعلى كعبا من ان يريد ذلك كيف وتعقب
كل شئ بحسبه وتكذيبهم كان مستمرا الى حين تدميرهم
فاي حاجة الى حمل التدمير على الحكم به مع انه لا يندفع
ما يستشكل من انهم لم يكونوا مكذبين حين الخطاب
بازدها وهو الحقيقي بالرفع فالظاهر ان مراد القاضي
اعتبار الحكم في جانب التكذيب لا التدمير اي قلنا اذهبا
الى القوم المحكوم عليهم بالتكذيب لسوانحهم فدمرناهم

حد اهلكناها فجاءها باسنا وقوله سبحانه اتاني الكتاب
وجعلني نبيا الاية حيث افاد القاضي ان المعنى باعتبار
الحكم فحصل كلامه انه جواب سوال هو ان ترتب قوله
سبحانه فدمرناهم مع هذه الجملة المقدرة اعني فذهبا
فكذبوها على قوله سبحانه قلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا
مستوع لصدور التكذيب منهم قبله وانه مصدر هذه الجملة
بل العلة في ترتبها كما يفيد صلة الموصول مع انه لم يكن
صدرا ذاك فاجاب بان التعقيب باعتبار الحكم فهو كقوله
سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردنا واما ما قيل من ان
المراد تكذيب رسل بايات سبقت او ان المراد الايات
الانفسية والافاقية فخلاص الطاهر اذ المتبادر ان المراد
تكذيبهم فيما جاء ابرهم الايات التسع وان التدمير لذلك
كما يشهد به المتوال الذي وردت عليه القصة في مواضع
من القرآن ثم ان كلام القاضي على ما قررنا اوجه مما جئ اليه
ابو السعود من ان الوصف لم يكن عند خطاها وانما كان
بعنوان اذهبا الى فرعون وقومه او نحوه فوضعا بالتكذيب
عند الحكاية لنبينا عليه الصلاة والسلام واخير هذا

التعبير ببيان العلة التدمير وانت خبير بانه الظاهر
حكاية ما قيل بعنوانه من غير تغيير وبيان العلة للمؤمن
اولى ويثبت للحكمي له عند نقلها بعنوانها بقي ههنا
شيء هو ان قرأتهم فدماهم ودمرائهم شاهد عدل على
ان قوله سبحانه فدماهم داخل في القول لها ايضا والتدمير
فعل الله وان اخيف اليهما والاصل تطابق القرأتين ^{يشهد}
ايضا على ان القول لها انما كان بعنوان التكرير اذ
هو المناسب للامر بتدميرهم اذ التكرير مدار الدمار
وهو معنى النظم سباقا وسباقا فيمكن ان يكون مراد القائل
اعتبار الحكم في كل من فعل التكرير والتدمير اي ليس
التعقيب باعتبار الوقوع اذ لم يقع شيء منهما اذ ذاك
بل باعتبار الحكم فيهما اي قضينا بوقوع التكرير منهم
لسوء اختيارهم فقضينا بتدميرهم فيكون حاصل الآية
الدرية قلنا اذهبنا الى القوم المحكوم عليهم بالتكرير
فالتدمير والارباب ان ما امر به سيما ما سبق من القضا
واقع لا محالة وقد حكاه سبحانه لنينا عليه الصلاة
والسلام فكان حاصله انما اذهبنا فكم نبوه فدمرائهم

لكن

لكن الوجه الاول هو الاظهر في كلام القاضى وهو صريح
كلام جابر الله حيث مثله بآية قلنا اضرب بعصاك
البحر فانقلب وليس كل منها داخل في خبر قلنا ،

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه الم تر الى ربك
كيف مد الظل ما نمصه الم تنظر الى منعه كيف مد الظل
بسطة او الم تنظر الى الظل كيف مد به ربك فغير النظم اشعا
بان المعقول من هذا الكلام لوضوح برهانه وهو دلالة
حدوثه وتصرفه على الوجه النافع كاسباب مملكة على ان
ذلك فعل الصانع الحكيم كالمشاهد المحسوس فكيف بالحسوس
منه **الخ قال** سعدى اقضى فيه ان المحسوس منه
وهو الظل لا شك انه مشاهد محسوس لانه من مراتب
النور فلا يصح تشبهه به وايضا القصور بيان حال
المعقول منه انه لوضوح دليله وقوة برهانه بمنزلة المشاهد
المحسوس ولا يتعلق الغرض بالمحسوس منه حتى يقال
انه اولى ان يكون مشهرا به **اقول** لا يخفى ان المعروف
في امثال هذا المقام هو الحث على النظر في المصنوعات

لترسم في الذهن وتتوصل بالتفكر فيها الى معرفة الصانع
المجيد فانه اذا ارسم المحسوس بواسطة الحواس الظاهرة
في الحواس الباطنة انتزعت النفس بواسطة القوة
المفكرة معاني كلية واستدلت بالاثار واللوازم على
الموثر والملزوم الى ان ينتهي الادراك العقلي الى مرتبة
العقل المستفاد حسا افضل في محله فكان الظاهر هنا
ان يقال لم تر الى الظل كيف مدد ربك على حده فلا ينظر
الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى
الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سلحت فعول
الى ما عليه النظم الكريم وسلط فعل الرؤية على ما هو
المعقول من هذا الكلام اشعارا بانه في الموضوع
كالمحسوس الذي تتعلق به الرؤية فانه اوضح ووجد
الشبه فيه اعني الموضوع اتم واجلي فليست اليه ليتوصل
به الى ما يدل عليه وهذا كما تقول رد اعلى من يفضل
زيد في الشجاعة على الاسد ان زيدا كما لا اسد فكيف
بالاسد فليس فيه تشبيه الشيء به وجل الغرض يتعلق
بالمحسوس من حيث انه الاصل المعدول عنه في تعلق

فعل

فعل الروية والله الهادي

قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ولو شيئا لبعثنا في
كل قرية نذيرا ما نصه نبيا ينذر اهلها فتخف عليك اعباء
النبوة لكن قصرنا الامر عليك اجلا لالك وتعظيما لثباتك
تفضيلا لك على سائر الرسل فقايل ذلك بالثبات والاجتهاد
في الدعوة والظهار الحق فلا تطع الكافرين فيما يريدونك
عليه وهو تهييج له والمؤمنين الخ قال سعدى افندى قوله
فقايل ذلك بالثبات الخ قال مولانا العلامة موجب ذلك
العطف بالواو دون الفاقلة مرحول الفا هو جملة لا تطع
مع ما عطف عليها وظاهر ان المجاهدة بالقرآن تترتب على
مقابلة هذه النعمة العظيمة بالثبات والاجتهاد في الدعوى
فان اقامة البرهان يكون بعد الدعوى او العا للترتيب
الذكرى كما في قوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة على انه يجوز ان يقال لما حذفت الجملة التي
عطف عليها جملة لا تطع الاية واقيم المعطوف مقامها
انتقلت فارها اليه ليكون على الحذف دليل ببقاء
بعضه كما قاله ابن عصفور في ان اضر بعضا كالحجر

فانجرت ولا يرد هنا ما اورد هناك من ان لفظ الفاء
واحد فكيف يحصل الدليل لعدم الاتحاد هنا **اقول**
لا يخفى ان ما فسر به القاضى تبعاً لحار الله لا يلايمه
ظاهر تفريع فلا تقطع على ما قبله كما صرح به الطيبي ولذا
اجتبع الى دعوى ان المعنى فقابل ذلك بالتبث والاجتهاد
في الدعوة يجعل ما هو العبرة في انتظام الكلام غير
مذكور فلذا عدل عن ذلك مولانا العلامة وما فسر به
غير بعيد والسوابق تساعده اعنى قوله تعالى فانت
تكون عليه وكيله وكذا الواحق اعنى قوله تعالى وما ارسلك
الا مبشرا ونذيرا وقوله تعالى وكفى به بذنوب عباده جبارا
اي فلا عليك ان امنوا وكفروا وحاصله ان المقصود
من البعثة ابلاغ الدعوة واقامة الحج لا الاهتمام بالهوية
او قبولهم اياها اذ لو كان ذلك مقصودا لبعثنا في كل
قرية مع بعثتك نبيا نذيرا فكان ذلك ادعى للمهداية
لعموم الدعوة اهل كل قرية فلا يبقى مكان خاليا من
الدعوة وتتعاقد الرسل جميعا على الدعوة الى ملة
واحدة وله مريب ان ذلك ادعى للمهداية لكننا لم نشأ ذلك

كما قال تعالى ولو شاهاكم اجمعين فاذا كان كذلك
فلا تطعهم في بعض الامور طمعا في هدايتهم وعلى هذا
المثال جاء القرآن في مواضع عديدة فلا تخالفه للنص
ولم يرد بقوله لا الاهتمام بالهداية والقبول الدلالة
على ما من شأنه الاتصال بل الدلالة الموصلة بالفعل
بان يتصفوا بالهدى المشار اليها بقوله سبحانه انك لا تدري
من اجبت ولا ريب ان ذلك غير مقصود من البعثة
كما قال تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك
يا خع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا
ولا دلالة لقوله لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون على ان ذلك مقصود من البعثة الا ترى الى
قوله القاضى في تفسير هذه الآية انه لما خلقهم على
صورة متوجهة الى العباد جعل خلقهم مغيارها
مبالغة في ذلك ثم قال ولو حمل على ظاهره مع ان الدليل
يمنعه لنا في ظاهر قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن
والانس ثم قال وقيل معناه الا انما هم بالعبادة انتهى
ثم ليس في ذلك حط لقدره عليه الصلاة والسلام

اذ المراد بعشتم مع معاصدين له في الدعوة الى
ملته فانه الادعى للهداية لا بعشتم مكانه ولا يرد
معاداة اهل مكة له عليه الصلاة والسلام واخراج
بعض افراد الانبياء عليهم الصلاة والسلام فاین هذا
من اتفاق الرسل في كل قرية في عصر واحد على كلمة
واحدة هذا ثم قول المحشي قلت مدخول الفاعل جملة
لا تطع الخ لا يرفع ايراد مولانا العلامة وعبارته
هكذا موجب ذلك العطف بالواو دون الفاعل كما
افصح عنه من قال فقا بل ذلك بالتشديد والتصر
ولا تطع الكافرين ولم يدر ان فيه تغيير النظم القران
واشباتا للقصور فيه انتهى يريد بذلك الرد على جابر
الله فتلك عبارته وحاصلها ان قوله فقا بل ذلك
بالتشديد الى قوله وجاهدكم به مفرغ على قوله تعالى
ولو شئنا الایة لا ان قوله لا تطع مع قوله وجاهدكم
مرتب على ما قبله والا كان الظاهر ان يقول فقا بل
ذلك بالتشديد فلا تطع بالفادون الواو فلا يندفع
الايراد للام المحشي ثم الترتيب الذكري بالفاعل

المعنى

المعنى ذكر الشئ تفصلا بعد ذكره اجمالا كالآية المذكورة
فان قولهم اربنا تفصيل للسؤال المذكور وليس النهي عن
الاطاعة والامر بالمجاهدة تفصلا للمقابلة بالثبات
وان كان من روافد لا تفصيلا للشرطية المذكورة واما
مثل ما جرح اليه ابن عسور فتكلف

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وهو الذي
مزعج البحرين مانعه خلاهما متجاورين متلاصقين
بحيث لا يمتاز جان من مزعج دأبته اذ خلاها هذا عند
فوات قاع للعطش من فرط عذوبته وهذا ملح اجماع
بليغ الملوحة الخ **قال** سعدى افدى قوله خلاهما
متجاورين فان قلت اذا كان المزعج بمعنى مطلق النخلة
كما يدل عليه قوله من مزعج دأبته فمن اين يفهم هذا
التقييد قلت من الاشارة الى كل منهما باداة القرب
فانها تدل على تمييز كل منهما عن الآخر مع شدة
التقارب بينهما فافهم **قوله** وضع اسم الاشياء
ان يشار بها الى محسوس مشاهد فان يكن غير مشا

فلتنزيله منزلة اسم الإشارة كضمير راجع الى ما
 ذكر كما بين في محله فليس في اسم الإشارة سوى
 الدلالة على الحضور العلمي كان المشار اليه حاضر متميز
 ولا دلالة فيه على تجاور المشار اليها وتلاصقهما
 في الخارج وهذا كما في قوله **ولا**
 ولا يقيم على ضمير يراد به **الا** الادلان غير المحي والوتد
 هذا على الخسف موطر برقة **وذا** يشع فلا يرق له احد
 اذ المراد الحيوان والجماد لا وتد مجاور العير بل اي وتد
 كان ولا مانع من ان يقول عجت من مخاين في الله
 هذا يسكن الشرق وهذا يسكن الغرب اذ التنزيل منزلة
 المشاهد كاف في التعبير عن كل منها بهذا والتجاور
 الخارج غير لازم ولقد ذكرت هنا قول القائل
 عندي حديث عجيب **بمثله** يتغنى
 من قاضيين يعزى **هذا** وهذا يهني
 فذا يقول اكرهونا **وذا** يقول استرحنا
 ويكزيان جميعا **ومن** يصدق منا
 فهل يتجاور هذان القاضيان والقاضي اسكنه الله ^{بحسب}

الجنان مراده بيان الواقع من حال الجبرين حسبما
 يشعر به من من تركها على ماها عليه لانه من مرجع
 الراجعة اذا خلاها على ما هي عليه والله سبحانه العليم

قال القاضي في تفسير هذه الآية ايضا وقيل
 المراد بالبحر العذب النهر العظيم مثل النيل والبحر الملح
 البحر الكبير **قال** سعدى اقدى صدره بصيغة
 الترميض لآباء اداة القرب عن ارادة هذا المعنى الخ
اقول قد علمت انها لا تباها فالحضور العلمي كاف
 على التنزيل السابق وليس التجاور والتلاصق في
 الخارج من لوازمه فالوجه الاخير

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه الذي خلق
 السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى
 على العرش الرحمن فاسال به خيرا مانصه فاسال
 عما ذكر من الخلق والاستواء لما يخبرك بحقيقة وهو
 الله تعالى او جبريل او من وجده في الكتب المتقدمة

قال سعدى افندى فان قيل ما الفائدة في
في الامر سواهما بعد العلم بتجربهما واستعلام المعلوم
لا يجوز قلنا ليس السؤال على حقيقة بل هو محبان عن
الاعتناء كما يشير اليه الجواب والمضاف مقدر اي عن حقيقة
ما ذكر وتفصيله وفي قوله عالمنا يجرك بحقيقة اشار
اليه **اقول** هذا التفريع والجواب لا يلائم كلام القاص
اذ هو مصرح بالتصين فيه تبعا لغيره والفعل في
التصين على معناه منضم اليه معنى فعل آخر وقد صرحوا
ان لا محبان فيه للزوم الجمع بينه وبين الحقيقة فالفعل
المذكور على حقيقة والاخر محذوف مدلول عليه فذكر
ما هو من متعلقاته فالسؤال على حقيقة لكن لا عن
نفس ما ذكر اذ لا فائدة بل عن تفاصيله وحقايقه
كما ينبغي عنه معنى الاعتناء.

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واذا قيل لهم
اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن اسجد لما تأمرنا
ما نصه اي للذي تأمرنا بسجوده او لامرك لنا من

غير

٢٥٩
غير عرفان **الح** **قال** سعدى افندى قوله للذي تأمرنا
ناظر الى التفسير الثاني وقوله او لامرك ناظر الى التفسير
الاول لانهم لا يطنون على التفسير الثاني **اقول**
بما يريد ان تقييد الثاني بقوله من غير عرفان لا يلائم صرح
الى الثاني لوجود العرفان فيه بالجملة لانهم فهموا انه اراد
غير الله فتعين ان يكون الثاني للاول فيصير الاول للثاني
فليس اللف على ترتيب الشروا انت خيرا بانه خلاف
المبادر وان العرفان كما في التعريفات العلم بالشي
على ما هو عليه وان الظن العلم الرابع مع احتمال النقيض
فلا عرفان في الثاني كالاول وان قوله من غير عرفان قيد
فيها فيصح كون كل من الاخيرين لكل من الاولين كما
هو ظاهر عبارة الكشاف والله سبحانه الهادي

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والذين اذا انفقوا
لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ما نصه
وسطا وعدلا سمي بالاستقامة الطرفين كما سمي سواء
لاستوائهما وقرى بالكسر وهو ما يقام فيه الحاجة لا يفضل

عنها ولا ينقص وهو خبر ثان او حال مؤكدة ويجوز
ان يكون الخبر وبين ذلك لغوا وقيل انه اسم كان لكنه
مبنى لاصافته الى غير ممكن وهو ضعيف لانه بمعنى
القوام فيكون كالاخبار بالشيء عن نفسه **قال**
سعدى افنى واحداً يقول يجوز ان يكون من باب
وشعري شعري **الحاقول** فيه انه يتبادر حاق
الوسط وفيه الخرج المذكور الا ترى الى ما نقل الطيبي عن
الفرايد اعتراضا على من جعل قواما خبرا ثانياً بانه
لا فائدة فيه كما لو جعل خبرا عن بين واجاب الطيبي
بان الخبر الثاني بمنزلة الصفة المؤكدة فلا يلزم ان
يكون في عين الوسط لا يتجاوز اصله كما يلزم من
الاسم والخبر اذا اتحد بمعنى هذا ولعل مراد هذا الخبر
بقوله وفيه بحث ان في جميع ما ذكر بحثا والله سبحانه له العار

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ما نصه حرمتها بمعنى حرمت قتلها
الا بالحق متعلق بالقتل المحذوف او بلا يقتلون **قال**

سعدى

سعدى افنى قوله متعلق بالقتل المحذوف يعنى الذى
اضيف الى الضمير **قول** يعنى قتلها وهكذا ذكر المحشى شئ
زاده وفيه بحث اذ يبقى قوله تعالى ولا يقتلون غير مقتيد
اذ المقتد قتلها فيصير المعنى لا يقتلون النفس التي حرم الله
ان تقتل الا بالحق وليس يسري اذ لم يرد ان يقتلوا بالحق فلا
يسوغ الاطلاق فمراد القاضى بالقتل المحذوف مصدر
لا يقتلون اي لا يقتلونها الا قتله كائنا بالحق وفي الآية
ثلاثة وجوه من الاعراب ذكروها في قوله سبحانه ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق احدها هذا والثاني ان
يتعلق بالحق بلا يقتلون اي لا يقتلونها بسبب الاسباب
الا بالحق والثالث ان يكون حالا او اي الامتساق
بالحق

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ومن يفعل ذلك
يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ما نصه بدل
من يلق لانه في معناه كقوله متى تأتت تلمم بنا في ديارنا
نجد حطبا جزلا ونارا تاجحا وقرأ ابو بكر على الاستيفان
اول الحال وكذلك يجلد فيه مهانا وابن كثير ويعقوب

يضعف بالجزم وابن عامر بالرفع وابو عمرو ويجلد على البنا
 المفعول مخففا وقرئ مثقلا وتضعيف العذاب مضاعفته
 لانضمام المعصية الى الكفر ويدل عليه قوله الامن تاب وامن وعمل
 عملا صالحا فالاوليك يدل الله سبحانه على انهم حسنات **قوله**
 سعدى ائذي قوله ومضاعفة العذاب لانضمام المعصية
 متبدا وخبر كان جواب عما عسى يتوهم ههنا من المخالفة بين
 قوله يضاعف له العذاب وقوله من جاء بالسيرة فلا يجري
 الامثلا وفيه بحث اذ قد تقرر في كتب النحو وعلم الاصول
 ان تكرير كلمة لا يفيد نفى كل واحد من الخصال فالعنى
 لا يقعون شيئا منها وكان معنى ومن يفعل ذلك من يفعل
 شيئا من ذلك ليتحد مررد الاشبات والنفي فلعلم المضاعفة
 بالنسبة الى عذاب ما دونها من المعاصي والله اعلم **قوله**
 قوله فيه بحث فيه بحث لان من يفعل شيئا من ذلك كايضا
 ما كان لا يجلد في العذاب الا في فعل الكفر فيحتاج الى ضرورة
 الخلود عن ظاهرة على انه لا يجلد اذ الخلود حقيقة في الكفر
 ثم لا يخفى ان الاشارة بذلك الى ما ذكره الافعال الثلاثة
 لا الى بعضها لما ذكرناه من ان المحسوس اذا لم يكن مشاهدا

عند

عند الاشارة كان اسم الاشارة كضير راجع الى ما ذكره وكذا
 اذا استعمل في العقول كان نقله السيد في حواشي المطول
 سيما والمقصود التعريف باصنافهم اعني الكفرة للجامعين
 لتلك الافعال ومدلول الآية الكريمة اجتماع انتفا الافعال
 الثلاثة فيهم كما يفيد لا النافية والواو الجامعة وان من
 يفعل ما ذكره الافعال الثلاثة له الجزاء المذكور وما
 ما ذكره من معنى انهم لم يقعوا شيئا منها فهو معنى لازم
 للدلول المذكور اعني اجتماع انتفا الافعال الثلاثة لا من
 الموضوع له ليتحد مورد السلب والايجاب

قوله سعدى ائذي عند قوله القاض ويدل عليه
 اي على انضمامها الى الكفر وجه الدلالة ان استثناء المؤمنين
 يدل على اعتبار الكفر في المستثنى منه لكن لغايل ان يقول
 المستثنى هو الجامع بين التوبة واليمان والعمل الصالح فلا
 يلزم اجتماع الكفر والمعصية في المستثنى منه **قوله**
 قد يجاب بان وجه الدلالة ليس ما ذكره بل ان المراد بمن تاب
 من تاب عما ذكر من الكفر والمعاصي ولولا ان المعاصي عذابا

غير عذاب الكفر لم يكن لذكر التوبة عنها كبير فائدة فعلم
ان الكفار معذبون على فعل المعاصي ايضا وهذا حال
ما ذكره الحاشي شحني زاده وهذه المسئلة خلافية محلها
الاصول **وم سورة الشعرا**

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه طسم تلك ايات
الكتاب المبين مانصه الظاهر اعجازه وصحته والاشارة
الى السورة او القرآن **قال** سعدى فدى قوله والاشارة
الى السورة ان جعل طسم اسما للسورة فهو مبتدا وتلك خبره
وايات الكتاب المبين صفة له **اقول** ان اراد انه
صفة للخبر اعنى تلك فلا يجنى ان نعت اسم الاشارة بما
ليس معرفا بل اسم الجنس مما اجمعوا على بطلانه كما في الجهة
السادسة من الباب الخامس من المعنى وان اراد انها صفة
لطسم الذي هو السورة فمع ما فيه من الفصل بين الصفة
والوصف بالخبر فيه جعل ما هو محط الفائدة والحقيق
ان يكون الخبر وصفا وجعل مجرد تلك خبرا ولا يليق
بالشعر بالجليل

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه لعلمك باضع

نزل

نفسك الا يكونوا مومنين ان نزلنا نزل عليهم من السماء
ايت فظلت اعناقهم لها خاضعين مانصه منقادين
واصله فظلوا لها خاضعين فلحقت الاعناق لبيان
موضع الخضوع وترك الخبر على اصله وقيل لما وصفت
الاعناق بصفات العقلاء اجريت مجازهم وقيل المراد بها
الروسا والجماعات من قولهم جاء عتق من الناس لغوهم
وقرى خاضعة فظلت عطفت على تنزل عطفت اكن على
فاصدق لانه لو قيل انزلنا بدله لصح **قال** سعدى فدى
قوله لانه لو قيل انزلناه فان قيل المقصود هناك منع تصعاب
ترتيب الماضى على المضارع بكلمة الفا التعقيلية او البنية
فان المعقول عكسه ولا يزول ذلك بما ذكرنا ولا يمكن ان
يراد بنزل معنى المضى لان كلمة ان للاستقبال فلو كان
النظم انزلنا وجب تاويله بالمضارع كيف والتنزيل
نزل فالوجه ان يقول ظلت بالمضارع فانه قرى به
ايضا على ما في الكشاف ويقال في وجه التفسير عنه
بالماضى انه لا فائدة تحقق ترتيب الطول على الانزال
قلنا قد يخرج عن الاستقبال كما في مثل قوله ان كنت

قلته فقد علمته **الح** **اقول** **ح** زوجها عن معنى الاستقبال
اذا لم يكن فعل الشرط كلمة كان قليل فلا يحل عليه القرآن
سيما وفعل الشرط والخبر مضارعان وليس ذلك مراد
جار الله والقاضي او عطف الماضي على المضارع سيما
الذي يعنى الماضي سابق فأي حاجة الى القياس على آية
فاصدق واكن مما هو عطف على المعنى كما صرحوا به
وما ذكره من الايات الواردة بلولا منك فيه فكما يعلق
على معنى الماضي بلولا يعلق على معنى الاستقبال بان كما في
قوله سبحانه وان شأنا نغرقهم واضراب ذلك فالصواب
انه من العطف على المحل المعبر عنه في غير مثل هذا الوطن
بالعطف على التوهم قال جارا الله في الفصل بالليل
سيمون من قوله عز وجل رب لولا اخرجتني الى اجل قريب
فاصدق واكن فقال هذا كقول ابن معمر كوب د عني
فاذهب جانبنا يوم ما واكفك جانبنا وكقوله بد الى اني
لست مدرك ماض ولا سابق شيئا اذا كان جايئا
ثم قال اني كما جروا الثاني لان الاول قد يدخل الباء
فكانها ثابتة فكذلك جزوا الثاني لان الاول قد يكون

جزوما ولا فاء فيه فكانه مجزوم قال في شرحه الاقليد
وهذا من قيل العطف على المحل وهو في كلامهم سابق
سابق انتهى وابن هشام ذكر في المعنى له شواهد منها
فاصدق واكن لان معناها ومعنى ان اخرجتني اصدق
واحد وعليه قراءة افه من يتقى ويصبر يا ثبات يا يتقى
وجز مريض على معنى من وقال في اواخر المعنى قد وقع
في كلامهم ابلغ مما ذكرنا من تنزيلهم لفظا موجوبا
منزلة لفظ آخر لكونه بمعناه وهو تنزيلهم اللفظ
المعزوم منزلة اللفظ الموجود انتهى والحاصل انه كما
جاز جزم اكن عطفا على محل فاصدق لانه في معنى
الشرط جاز عطف فظلت على محل تنزل كما اشار
اليه في الارشاد لانه في معنى نزلنا لان اذا قلب
الماضي الى الاستقبال كانه قيل نزلنا واليه الاشارة
بقول جارا الله لانه لو قيل نزلنا كان صحيحا فان على
بأمرها من معنى الاستقبال والماضي المعطوف بمعنى
الاستقبال كما ان المعطوف عليه المفروض وجوده
مستقبل معنى لا يقال مناط الاشكال هو تفريع

على المستقبل ومسببته عنه وهذا لازم على كل
تقدير اذا المفعول عليه مستقبل لانه جزا ان الشرطية
سواء كان بضيقة المضارع او الماضي لانا نقول اذا
كان الجزا ما ضيا ثقله ان الى معنى الاستقبال فيتبع
ما عطف عليه لانه في حكم المعطوف عليه بخلاف
ما كان مستقبلا صيغة اذ لا تاثير لان في استقباله
فلا تؤثر الاستقبال فيما عطف عليه ولذا حاز ان
حاز يركب الكرمته واحسن اليه ولم يحزن ان يحزن الكرمه
واحسن اليه والله سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قال رب
انى اخاف ان يكذبون ويضيق صدرى ولا ينطلق
لسانى فارسل الى هرون ما نصه رتب استدعاء
ضم اخيه اليه واشراكه له في الامر على الامور الثلاثة
خوف التكذيب وضيق القلب انفعالا عنه وازدياد
الحسرة في اللسان بانقباض الروح الى باطن القلب
عند ضيقه بحيث لا ينطلق لانها اذا اجتمعت مست

الحاجة

الحاجة الى معين يقوى قلبه **الخ** **قال** **سعدى**
قوله عند ضيقه فان قلت لم جعل المصنف الامرين
الثانين متفرعين على الامر المخوف وهو التكذيب
فكان الكل في حيز الخوف معنى وكان يمكن له ان يحيل
عليه ضيق الصدر حلقه وحسرة اللسان للقصّة
المعروفة فكان كلام الامور حاصل في الحال ولا
يحتاج الى التأويل بازدياد الحسرة قلت ليتحد قرائنا
الرفع والنصب **الخ** **اقول** لا يخفى ان حاصل قراءة
النصب ان كلام الامور الثلاثة مخوف وحاصل
قراءة الرفع ان كلام خوف التكذيب وضيق الصدر
نفسه وكذا عدم انطلاق اللسان ثابت وكل من
الاخرين معطوف بالواو ولا دلالة فيها على ترتيب
الثالث على الثاني ولا الثاني على الاول على شيء من
القرايين وما ذكره القاضى من الترتيب انما هو
مقتضى المقام اذ الخل بالردعة انما هو عدم انطلاق
اللسان المتسبب عن ضيق الصدر بانقباض الروح
المتسبب عن التكذيب لا كل واحد بانفراده اوضح

الصدر اذا لم يؤد الى عدم انطلاق اللسان غير
بالدعوة وكذا تكذيب الكافرين اذا التكذيب لم يزل
شأن الكفره مع الرسل وهو لا يخل بالتبليغ المأمور
به الرسل اذ ليس عليهم الا البلاغ.

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قال كلا فاذا
باياتنا انا معكم مستمعون مانصه سامعون لما يجري
بينكما وبينه فظهر كما عليه مثل نفسه بن حضر
مجادلة قوم استماعا لما يجري بينهم وترقبا لامراد اولياءه
منهم مبالغة في الوعد بالاعانة ولذلك تجوز بالاستماع
الذي هو معنى الاصغاء للسمع الذي هو مطلق ادراك
الحروف والاصوات **قال** سعدى اقدى قال
مولانا العلامة بل المفردات على حقايقها وكتب
في لها مش ومن وهم ان مستمعون تجوز فقد وهم
والعجبانة معترف بكون الكلام على طريقة التمثيل
قلت لو سلم ما ذكره فاللازم في التمثيل بقا الكلام
الح **اقول** الذي يحكم به التامل الصادق ان

القاضى

القاضى جعل قوله تعالى مستمعون مع قوله سبحانه
انا معكم تمثيلا كما هو صريح قوله مثل نفسه بمن
حضر مجادلة قوم استماعا لما يجري بينهم وترقبا
لامراد اولياءه وصريح قوله ولذلك تجوز بالاستماع
الذي هو معنى الاصغاء للسمع الذي هو مطلق ادراك
الحروف والاصوات مشيئا بذلك الى ان السمع وان
جاز انصاف الله تعالى به لانه مطلق العلم بالجموع
الا ان الاستماع لا يجوز انصافه سبحانه به لما فيه من
تقصيد السمع والتكلم له فكان داخل في الاستعارة
التمثيلية مع قوله انا معكم والقاضى في هذا متابع
لحاجر الله حيث قال فان قلت لم جعلت مستمعون
قرينة معكم في كونه من باب الجواز والله تعالى يوصف
بانه سامع وسميع قلت لكن لا يوصف بالمستمع على
الحقيقة الخ فقد بان ان قوله تعالى مستمعون تمثيل
وانه على حقيقة وليس مجازا ولا كناية عن السمع
والافات المبالغة المطلوبة في التمثيل الذي صرح
به وان قول القاضى الذي هو معنى الاصغاء الخ

تعريف للاستماع متضمن لتعريف السمع مشير الى
عدم جواز اطلاق الاول على الله سبحانه والحوار
اطلاق الثاني وهذا عين ما قال جابر الله وقول
القاضي للسمع متعلق بالاصغلاصلة للنجون
اذ الشايع يجوز عنه لانه فقد تبين ان الحكم على
القاضي بالوهم وهم وان لا كناية هنا ولا مجازا
في المفرد واما التفسير بقوله سامعون فهي بيان
لكون المراد بالاستماع الاستماع المقارن للسمع اذ
هو المقصود منه والله سبحانه الهادي

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فأتيا فرعون
فقولا انا رسول ربك ما نضمه افرد الرسول لانه
مصدر وصف به فانه مشترك بين المرسل والرسالة
قال لقد كذب الواسئون ما فقت عندهم بسر ولا
ارسلتم برسول ولفك ثني تارة وافرد اخري
قال سعدى افندي فيه انه لا يطرأ مانع من
حملة على معنى المرسل **قول** نجد انه ان ارسل

يتعدى

يتعدى بنفسه الى المرسل وبالي الى الرسالة كما ذكره
اليمن

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فالتقى السحرة
ساجدين مانصه وانما يدل الخوض بالالتقاء ليشاكل
ما قبله ويدل على انه لما راوا ما راوا لم يتأكلوا انفسهم
كانهم اخذوا فطر حوا على وجوههم وانه تعالى القاهم
بما حوهم من التوفيق **قال سعدى افندي**
وفيه بحث هو ان الله تعالى خالق خروهم عند
اهل الحق وخلقهم هو الالتقاء فلا حاجة الى ارتكاب
النجوز فتأمل **قول** مراد القاضي ان الشايع
في مثله خروا ساجدين فعديل الى ما في النظم الكريم
ليشاكل ما قبله من الالتقاءات لفظا وليدل على
ان سجودهم الاختياري لخال المسارعة فيه كانه
جبري فنشبه بالقاملق اخذهم وطرحهم جبراً
وقيل القاي القاهم ملق على ما هو شأن الاستعا
البتعية والفعل لا بد له من فاعل ولما لم يكن القصد
اليه بني للمجهول على حد سر زيد وقتل الحارثي

ومبنى الاستعارة التبعية على تشبيه الخرز الاختياري
بالالق الجبيري لا على ان مدلوله مدلوله حتى
لا يطلب فاعل غيرهم فالفعل في الاستعارة التبعية
لا يتغير متعلقاته فضلا عن الفاعل فالمراد
نظمت الحال بلذا دلت عليه فاستمر النطق المشبه به
معنى بالبالا بعلى والحاصل ان المقصود سرعة
الخروج حتى كأنه القائم لجبراً وفيه دلالة على ان
ذلك بتوفيق الله تعالى اذ ما كان على هذا التبع
لم يكن الا بتوفيقه وهذا مراد القاضى لما ان الفاعل
المقدر هو الله وان كانت الافعال كلها مخلوقة الله
تعالى والافات ما في الاستعارة من المبالغة
والله سبحانه الهاري

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قل ان ترى
للجمعان قال اصحاب موسى انا لم ندر كون قال كلا
ان معى زنى مانص بالحفظ والنصرة سيهدى
طريق النجاة منهم روي ان مومن ال فرعون كما
بين يدي موسى فقال اين امرت وهذا الجراما مك

وقد

وقد عشيك ال فرعون قال امرت بالبحر ولعلى اوامر
اصنع **قال** سعدى اقدى قال مولانا العلامة
ان معى زنى اي وعد زنى ولذلك قال معى دون
لما **اقول** لم يدع العلامة سوى الانبياء لابطلا
ما قالوه ليوجه بانه الاصل والقوم تبع على انه كان
الانطب البقرع بمعنا عقيب قولهم انا لم ندر كون
لا ذكر الاصاله فقط وحاصل تفسير العلامة ان رضى
وعدى بنجائى ونجاتكم سيهدى طريقها كما قال
امرت بالبحر ولعلى اوامر بما اصنع ولعمري ان الانطب
وان احتاج الى حذف مصنف والله سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واتل عليهم
نبأ ابراهيم اذ قال لا ابيه وقومه ما تعبدون قالوا
نعبد اصناما فقل لها عاكفين مانص سالم
ليزعم ان ما يعبدون لا يستحق العباده فاطالوا
جوابهم وشرح حالهم معه تبجها وانقار **قال**
سعدى اقدى قوله وشرح احوالهم الظاهر انه نصب

على المفعول معه وانه من باب علقها تبتا وما دباردا
اي وذكروا شرح حالهم مع ذكر الجواب او الضم ولو
قال وشرحوا حالهم معها ليعود الضمير الى الاضمار
لكان اظهر وفي بعض النسخ يشرح حالهم معه
والبا للملازمة وضمير معه يحتمل الوجهين **اقول**
احتاج المحشى الى جعل الواو بمعنى مع لان المحتاج الى
التوجيه بالتبجيح فهو امر ان تطويل الجواب وكان
يكفي لو قيل اصناما بدون الفعل وذكر الزايد على الجواب
اعني شرح حالهم وطولوا فيه او قصر واحتى لو ذكروا
حالهم باقصر عبارة كان محتاجا الى التوجيه فلذلك
يجعله معطوفا على جوابهم وحاصل الكلام انهم
طولوا جوابهم وذكروا مع الجواب حالهم تبجيحا فصر
معه للجواب وارجاعا الى الضم مع ذكر اصناما تكلف
لاداعي اليه ولو قرئ قوله وشرح حالهم بالرفع على
الابتداء وجعل معه خبره حتى يكون المعنى طولوا
جوابهم ومع جوابهم شرح حالهم لكان حسنا
والله سبحانه الخبير

قال

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قال هل
يسمعونكم اذ تدعون ما نضه ومجئيه مضارع عام اذا
هل حكاية الحال الماضية استحضارها **قال**
سعدى افندى قوله على حكاية الحال الماضية قال
السكاكى ولا بد لهل من ان تخص الفعل المضارع بالاستقبال
فلا يصح ان يقال هل تنضب زيدا وهو اخوك فهذه
الاية وامثالها والفاظ الاحاديث الشريفة ترد عليه
فان قلت مراده انه يخصه بحسب الوضع والابن مجاز
وكذا نظايرها قلت الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
ولا بد للدعوى من دليل فمن اين ثبت الوضع **اقول**
تخصيص هل المضارع بالاستقبال كالمسين وسوا
ليس مما انفرد به السكاكى بل ذكره غيره كالزحشرى
في الفصل وابن هشام في المعنى وغيره ولا ريب
ان المعنى في الاية على المضي بوقوع اذ ظرفا للفعل
وهي للماضي فالمضارع هنا مجاز في معنى الماضي
جاءه بقصد استحضار الحال كما جئ به مع لو التي هي
للتعليق في الفعل الماضي كما قالوه في مثل ولو ترى

اذ وقفوا المقصد الاستحصال المذكور وهو استعارة ^{تبعية}
بتشبيه المصدر الماضي بالمصدر الحال في كونهم حقه
ان يتخضرو يعاين ثم عبر بالفعل الدال على الحال
في اصل الوضع وكما يستعار احد الفعلين المختلفين
للاخر كقتل كضرب يستعار احد الفعلين المتماثلين
للاخر وبينهما اختلاف بالقياس كالزمن الماضي
والحاضر كما ذكره المحققون وكما لا يقدم في اختصار
لو بالماضي وقوع المضارع بعدها مجازا عن المآل
لاستحصال الصورة كما في ولو ترى لا يقدم في تخصيص
هل المضارع بالاستقبال وقوعه بعدها بمعنى المآل
مجازا المقصد المذكور والمجاز متعين لوقوعه اذ طرفا
لقوله تعالى يسمعونكم واسم سمعانه للهادي .

قال **الفاضل** في تفسير قوله سبحانه فانهم عدو
الارب العالمين مانص يريد انهم اعدا العابد بهم
من حيث انهم يتضررون من جهة فوق ما يتضرر
الرجل من جهة عدوه او ان المعنى بعبادتهم اعدى

اعدائهم

اعدائهم وهو الشيطان الخ **فلا** سعوى افندى
فيه اضمار مضامين اي فان معنى عبادتهم **اقول**
لا حاجة اليه لانه على هذا مجاز عقلى باسناد ما هو
للسبب الحامل الى مسببه كما هو على الاول استعارة
قال **الفاضل** في تفسير قوله سبحانه الذي خلقني
فهو يهديني مانص والعالا للسمية ان جعل الوصول
مبتدا وللعطف ان جعل صفة رب العالمين **قال**
سعوى افندى او ايضا باضمار اعنى او رفعا على انه
خبر مبتدا محذوف **اقول** قد ذكرنا مثل هذه
الوجوه في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب الاية وجعل السكاكي الفصل من بينها لكون
الذين مبتدا خبره اولئك على انه استئناف عن صفة
من استأنف عنه على حد ما قالوا في احسنت الى
زيد صديقك القديم اهل لما فعلت وقال في المقام
انه ادخل في البلاغة وعمله الشارحون بكونه منطوقا
على بيان الموجب مع تكثير الفائدة بتقليل اللفظ

حيث كان جوابا عن سؤال طوى ذكره وعلى هذا جعل
الذي خلقني متبدا والجملة استئناف عن وصفه ما استوفى
عنه اعني رب العالمين اقضى لحق البلاغة فلذا قدمه
القاصه عليه الرحمه فقول العلامة ابي السعود انه غير
حقيق بجزالة التبريل محل نظر والله سبحانه الخبير

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واغفر لاي
انه كان من الصالحين ما يرضه بالهداية والتوفيق
للايمان **قال سعدى** افدى رده عليه بان قوله تعالى
قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه
الاقول ابراهيم لا يبيد لاستغفرن لك يمنع
الحمل على هذا المعنى لظهور ان طلب الهداية والتوفيق
للكافر امر حسن ولذلك كان يقول رسولنا عليه
الصلاة والسلام اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون
وكذا الوعد به والاستثنى يقتضى خلافا وقد تقدم
منافى سورة مريم ما يندفع به هذا الرد فتذكر ايضا
لواريد هذا المعنى لم يكن في دفع النقص الوارد على

قوله

قوله ما كان للبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين
حاجة الى قوله الا عن موعدة وعدها اياه بل الجواب
ع ما يوردى معنى قولنا ما كان استغفار ابراهيم
لا يبي الا طلب المغفرة بالتوفيق للايمان والذي
ارتضاه ان يحمل على طلب المغفرة له كغيره اذ لا يمنع
في العقل عنه ولم يكن ورد عن ربه في ويكون المراد
من قوله فلما تبين له انه عدو لله تبين عند تحوله
الى صورة دج متلج يوم القيمة على ما نطق به الحديث
فيكون من التغير عن المستقبل بالماضي للدلالة
على تحققه او جعل كناية بل مجازا عن تبين انه
لا يغفر للكفار ولا يرحمون بالوحي والله ولى التوفيق
اقول الذي تقدم منه هناك ان المراد
بالاسوة الحسنة ما يجب الاقتداء به بدليل قوله تعالى
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ثم قال ان ما ذكره
المصنف هنا اي في تفسير سورة مريم يخالف ما ذكره
هناك اي في سورة التوبة هذا كلامه وانت خير
بانه يكون المعنى عليه يجب الاقتداء بهم الا في الوعد

بالاستغفار لهم فلا يجب عليكم وهو لا يفيد جوازه
ولا جواز الاستغفار ولا عدم جوازه سواء كان قبل
التبين او بعده وليس فيه كبرية مع ان فوات تلك
السورة اعني المعقنة وجواتها تقضي بالتبري من اوليك
الكفرة وقطع عروق الرافدة في المؤمنين عليهم كما سياتي
تفصيله منا قريبا والقاضي غير قابل بمعنى الوجوب فانه
فسر هناك بانه ليس ينبغي ان تتساواه فانه كان قبل
النهي ولم وعدة وعدها اياه ولم يذكر الوجوب فلا يخالف
بين كلاميه اصلا كما زعم المحقق واما حمل التبين والتبري
على ما سبق في الآخرة من ابراهيم عليه السلام مع تصدير
التبين بلما التي هي للماضي فمع انه لا يقيم من النظم الكريم
يرد عليه انه لا يندفع به النقص اذ المبين فيه على هذا التقدير
انه كان قبل تبين حاله لابراهيم او بعده اذ المفروض
انه يحصل له التبين والتبري في الآخرة ولم يذكر كيف
كان في الدنيا على انه يكون محط العائدية في مجرد الواعدة
والمواعدة لا تحظر مباحا ولا يبيح محظورا على انه لا حاجة
اليساح كما اعترف به انفا ومن هنا عرفت ان ما فسر

كلام القاضي بعيد هذا بقوله فيراد تبين انه عدو
تبيينه يوم القيمة هو تفسيره بالايضا القاضى ثم
اذا امتعت النظر فيما حررناه تبين لك ان دفاع
ما اعترض به ابو السعود عليه الرحمة على القاضي قد
فانه قال في تفسير قوله سبحانه قال سلام عليك
سا استغفر لك زني ما فصح اي استدعيه ان يغفر لك
بان يوفى للثبوت او يهديك الى الايمان كما يلوح به
تعليل قوله تعالى واغفر لابي بقوله تعالى انه كان من
الصالحين والاستغفار بهذا المعنى للكافر قبل تبين انه
يموت على الكفر مما لا ريب في جوازه واما المحذور
استدعاء المغفرة له مع بقاءه على الكفر فانه ما
لا مساغ له عقلا ولا نقلا واما الاستغفار له بعد
موته على الكفر فلا ما باه قضية العقل واما الذي يمنحه
السمع الا يرى الى انه عليه الصلاة والسلام قال لعمر
ابي طالب لا ازال استغفر لك ما لم انه عنه فنزل قوله
تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين
الايم ولا اشتباه في ان هذا الوعد من ابراهيم عليه السلام

وكذا قوله لا تستغفرن لك وما ترتب عليهما من قوله
تعالى واغفر لابي انه كان الاية اما كان قبل انقطاع
رجائه من ايمانه لعدم تبين امره لقوله تعالى فلما تبين
له انه عدو لله تبرأ منه كما مر في تفسير سورة التوبة
واستشأوه عما يؤتسى به في قوله تعالى الا قوله ابراهيم
لا ابيه لا تستغفرن لك لا يقدح في جوازه لكن لا لان
ذلك كان قبل ورود النبي او لوعده وعدها اياه كما
قيل لما ان النبي انما ورد في شأن الاستغفار بعد تبين
الامر وقد كان استغفاره عليه السلام قبل التوب
فلم يتناول النبي اصلا وان الوعد بالمحذور لا يرفع خطه
لان المراد لما يؤتسى به ما يجب الايتاء به حتما لورود
الوعيد على الاعراض عنه بقوله تعالى لقد كان لكم
فيها اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
ومن يتول فان الله هو الغني الحميد فاستشأوه
من ذلك انما يفيد عدم وجوب استدعاء الايمان للكافرين
المرجوا ايمانه لا سيما وقد انقطع ذلك عند ورود الا
وذلك مما لا يتردد فيه احدم العقل واما عدم جوازه

قبل

قبل تبين الامر فلا دلالة للاستشأ عليه قطعا انتهى
كلام ابي السعود رحمه الله تعالى ولا يخفى ان مراد
القاضي عليه الرحمه بقوله قبل النبي انه كان قبل ورود النبي
مطلقا بحيث لم يشرع فيه منع سواء كان الاستغفار
قبل التبين او بعده اي لم يشرع نهى اذ ذاك في هذا الباب
بل يجوز القاضي في تفسير هذه السورة اعني سورة الشعر
ان يكون استغفار ابراهيم عليه السلام لا ابيه بعد موته
لانه لم يكن منع عن الاستغفار للكفار وسياتي من
زيادة بيان لذلك وحاصله انه كان قبل ورود السمع
وهذا كما قال جبار الله في هذا الموضع غاية الامر انه
من جبار الله مبني على القبح العقلي ومن القاضي على انه
من قيل بر الوالدين والشفقة المطلوبين كما في الكشف
فكان حاصل الاية الكريمة اعني اية المعصية تأسوا
بابراهيم ومن معه الا في قول ابراهيم المذكور فلا تتأسوا
به لانه صدر منه حيث لم يرد نهى اصلا في هذا الباب
وانتم منهيون عن الاظهار شائبة رافعة على هؤلاء
القوم ومن جملة ذلك الاستغفار لهم وليس مراد

القاضي عليه الرحمه قبل هذا النبي المخصوص الوارد في
سورة التوبة الذي مرده ما بعد التين حتى يرد عليه
ان النبي انا ورد في شأن الاستغفار بعد تين الامر
وقد كان استغفار قبل التين فلم يتناول النبي كما ذكره
هذا العلامة ثم هذه السورة الكريمة اعني المتحنة تنادي
بمنع الاستغفار لهؤلاء القوم واستيصال عروق الشقة
والودة منهم وبين المؤمنين ومنع اظهار ما يشعرون بالرافة
عليهم كالرداء والاستغفار لهم لغلهم في الكفر المتري
ظاهر لبقائهم عليه كما لا يخفى على من تأمل مظهرها من
قوله سبحانه لا تتخذوا عدوي وعدوكم اي الثابت الراسخ
في العداوة المستمر عليها كما في قوله سبحانه فلما تبين له
انه عدو لله الاية ثم تأمل قوله سبحانه وبدى بينكم
العداوة والبغضاء وقوله سبحانه فيها انما ينهاكم الله
وخاتمها اعني قوله سبحانه لا تقولوا قوما غضب الله عليهم
قد يئسوا من الاخرة كما يئس الكفار من اصحاب القبور
فهذه الايات العظيمة تنادي بالنبي ما يشعرون برافة ما
عليهم كما لا استغفار لهم لما بين من شدة شكيتهم في الكفر

الجنة

الجنة للمؤمنين بقاها على الكفر الى حين الموت ولو سلم
عدم تبين ذلك للمؤمنين بعد ذلك كله فاي مانع من
المنع من الاستغفار لهؤلاء الاشخاص المعينين الموصوفين
بما ذكرنا في ذلك من اظهار الرافة المنوعة ذلك اشد المنع
الى ان يومنوا ان كان كما يشعرون قوله سبحانه حتى تؤمنوا ولا
يلزم ان يكون حال المؤمنين مع ساير الكفرة كذلك كما
افصح عنه قوله سبحانه لا ينهاكم انما ينهاكم الاية فتدبر
حيثا واما قول القاضي او موعدة وعدها اياه فهو
مقابل لقوله كان قبل النبي يعني او انه كان بعده ولكن
صدر عن موعدة وعدها ابراهيم ابوه على احد القولين
الذين فسرها في سورة التوبة وحاصله ان ذلك
الاستغفار من ابراهيم عليه السلام كان بعد النبي النبي
ورد عما بعد التين واستغفار ابراهيم فذلك كان قبل
التين لان اياه كان وعده الايمان حسبا ذكره في تفسير
اية التوبة فصدقه واستغفر له بناء على وعده الايمان
فلما تبين له انه عدو لله ستم العداوة تبرأ منه اي قطع
الاستغفار كما ذكره القاضي هناك فلا تتأسر انتم به

في ذلك اذ قد بينا لكم حال هولاء وامرناكم بالتبصر منهم
بالمرة فان ظاهر من حاله هذا البقاء على الكفر ثم لو
سلم ان المؤمنين لم يتبين لهم استمرار هولاء على الكفر
بعد هذا كله فاي مانع من المنع من الاستغفار لهؤلاء
القوم المعينين الموصوفين بما ذكرنا في الدعاء لهم من
الطهارات الواقعة الممنوعة بالمرّة حتى يؤمنوا كما افصح عنه
قوله سبحانه حتى يؤمنوا ولا يلزم منه ان يكون حال المؤمنين
مع سائر الكفرة كذلك مما افصح عنه قوله سبحانه لا ينهاكم
الله الاية وقوله سبحانه افاينهاكم الله الاية واما اخرا القاء
هذا القول هنا كما احره في سورة التوبة لرجحان
كون الوعد من ابراهيم برواية حماد وعدها اياه بالموحدة
كما ذكره في سورة التوبة لكان قد يرجح كون الوعد من
ايه على ما قررنا بان الوعد نفسه لو كان من ابراهيم
لم يكن له كبير مدخل في بيان الاعتذار عنه اذ الوعد
نفسه لا يرفع المحذور به فلذا احتاجوا في تفسير
على ذلك التقدير الى ضمنية مثل ما قال هذا العلامة
هناك وعدها ابراهيم اياه بناء على علم التبيين فكان

مدار

مدار الاعتذار عدم التبين لا الوعد نفسه وهذا بخلاف
ما اذا حمل على الوعد من ابيه اذ يكون المعنى لم يكن ذلك
الاستغفار الا عن موعدة بالاسلام وعدها اياه
فكان اسلامه مرجوحا فاستغفر له فلما تبين
قطع الاستغفار واما حماد هذا فقد طعن فيه
حسبما نقله الطيبي من اشهر تصحيقاته منها انه
قرأ قوله تعالى عذابي اصيب به من اشأ من اسأ وقوله
تعالى له اصحاب يدعونني الى الهدى ايتنا انبيا هذا ثم
اذا كان الخبر اعني قوله سبحانه لقد كان لكم اسوة حسنة
في ابراهيم والذين معه الاية في معنى الامر الذي هو
للوجوب لا يكون معنى الاية ومدلولها وجوب التأسي
حتى يكون ما استثنى عنه في معنى عدم الوجوب كما صرح
به هذا العلامة هنا وفي سورة الممتحنة بقوله ما يجب
الاستشارة الى قوله فاستشأوه من ذلك انما يفيد
عدم وجوب الخ لان الوجوب حكم الامر وما في معناه
وثرته لا مدلوله ومفهومه ومعناه اللهم لا يضر
من الجواز للفرق الظاهرين افعلوا الا هذا القول

وبين وجب عليكم ان تفعلوا الا هذا القول اذ مدلول
الاول قلب الفعل والمنع عن القول وحكمه ايجاب الفعل
وتحريم القول بخلاف الثاني اذ مدلوله الايجاب وعدم
على انه لو سلم ان الآية تفيد عدم الوجوب فلا نعلم انها
تفيد عدم وجوب استدعاء الايمان للكافر المرجو ايمانه
اذ لا تقيد في المتن بهذه القيود المذكورة وليس في
اللفظ ما يدل عليها وكان الواقع من ابراهيم عليه السلام
ذلك كذلك لا يجري نفع الا ان يجعل ما كان في الواقع
دليلا على التقييد وهو خلاف الظاهر على ان مقتضى
المقام حبا يستفاد من التشديد الشديد من تلك
الايات العظام هو ايجاب الايمان في التبري بالمرّة
من هؤلاء القوم لكل ما صدر من ابراهيم والذين معه
من الاقوال المذكورة الا في هذا القول الذي صدر
من ابراهيم فانه لا يجوز الايتساب في حق هؤلاء لانه
كان قبل النبي او قبل النبيين حبا فطبق به هذا
العلامة نفسه في تفسير سورة التوبة بقوله فليس
لغيره ان ياتسب به واما عدم الايجاب في حق من

يرجى منه الايمان بحيث يكون عدم الجواز فيما عدا ذلك
مكتوبا عنه كما فعله هذا العلامة هنا وفي المتن فلو والله
سجانه الهادي **ثم قال** القاضى بعيد هذا وان كان
الردا بعد موته فلعلمه كان لظنه انه كان يحق الايمان
خوفاه من عرود ولذلك وعده اولانه لم يمنع بعد من الاستغفار
للكفار **قال** سعدى اقضى هذا قول القاضى اولانه
لم يمنع بعد الخ قال مولانا العلامة كانه غافل عن قوله
تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه قلت تبين مما ذكره
انما اندفاع المدافع بينهما **اقول** قد تبين حال
ما قال والذي يؤيد كلام القاضى ان الاستغفار للكافر
مطلقا ليس مما يمنع العقل الا ترى الى ما ذكره المنفردون
من انه عليه الصلاة والسلام قال لا يظالب لما حضرت الزهراء
قل كلمة احاج لك بها عند الله فابى فقال عليه الصلاة
والسلام لا زال استغفر لك ما لم انه عنه وانه عليه الصلاة
والسلام زار قبره ثم قام مستمرا فقال انى استأذنت
نبي في زيارة قبري فاذن لي واستأذنته في الاستغفار
له فلم ياذن لي ولو كان ممنوعا شرعا في زيارة ابراهيم

عليه السلام لم يقل لينا عليه الصلاة والسلام لا يطاق
هذا الكلام ولما اسناد في الاستغفار لا مراد هو
مامور باتباع ابراهيم عليه وعليه افضل صلاة واكمل
سلام.

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يوم لا ينفع
مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ما نصه اي
لا ينفعان احدا الا مخلصا سليم القلب الكفر وميل
المعاصي وسائر افاته ولا ينفعان الا من هذا شأنه
وبنوه حيث اتفق ماله في سبيل الخير وارشده اليه الى
الحق وحشيه على البر وقصد بهم ان يكونوا عباد الله
مطيعين شفعاء له يوم القيمة وقيل الاستشاماد
عليه المال والبنون اي لا ينفع غنى الاغتناء وقيل منقطع
اي لكن سلامة من اتى الله بقلب سليم تنفعه **السلام**
سعدى افئذ عن قوله اي لكن سلامة الخ **السلام**
وفي الكشاف ولوم يقدر المضاف لم يتحصل للاستشاماد
معنى ومنع ذلك بانه لو قدر مثلا ولكن من اتى الله
بقلب سليم او يتنفع استقام المعنى ايضا واجاب

عنه

عنه صاحب الكشاف بان مراده على تقدير الاستشاماد
مال لا يتحصل المعنى بدونه وما ذكره ليس من البحث لانه
استدراك من مجموع الجملة الى جملة ولما لم يكن مطابقا
للمقام جعله مفروغا عنه ولم يسلم به قلت عدم
مطابقته للمقام ليس بينا ولا بينا **السلام** بل هو
بين لان صدر الكلام سلب النفع عن شئ فالمناسب
في مقابلته ايجاب النفع لشئ وليس في الصدر ذكر
من لا يتنفع بكذا حتى يقابل بذكر من يتنفع بكذا وان
كان المعنى متلازمين

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فلكيبروا فيها
همم والعاوون وجنود ابليس اجمعون ما نصه تأكيد
لجنود ان جعل مبتدأ خبره ما بعده او للضمير وما عطف
عليه وكذا الضمير المنفصل وما يعود عليه في قوله قالوا
وهم فيها يختصمون تأيده ان كنا في ضلال مبين
اذ نسويكم برب العالمين على ان الله تعالى ينطق
الاصنام فتخاصم العبد ويؤيده الخطاب في قوله

ان كنا في ضلال صبين اي في استحقاق العباد
ويحوز ان يكون الضاير للعبه كما في قالوا والخطاب
للمبالغة في التحس الخ **قال** سعدى فمضى الضمير
المتفصل يعني في وهم يريد ان الجنود الخ فالضاير
في قالوا وهم يختصمون وحاصله كما قال المحشي شئ
زاده احتصام الرؤسا والاتباع بنحو ما ذكر في قوله
تعالى فيقول الذين استضعفوا الاية وهو غير
واضح لانه فسر الجنود بتابعي ابليس فيشمل الاتباع
والكبراء ومن لم يعبد الها قط فضلا عن ان يسوى
ربه العالمين غيره وان خص الجنود بالعبه اعني
عنه ذكر العاوين الا ان يجعل استيافا عنهم بذكر
وصف اخر لهم على حداسات الى زيدا العدو واخ
بالاساءة واياما كان فالوجه ما بعد الوجه الاول

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فما لنا من
شافعين ولا صديق خيم ما نصه وجمع الشافعين
ووجد الصديق لكثرة الشفعا في العادة وقوله

الصدوق

الصدوق الخ **قال** سعدى فمضى قلت لا يبعد ان
يكون جمع الاول وتوحيد الثاني اشارة الى انه
لا فرق بين استغراق الجمع والمفرد وليس الثاني اشمل
من الاول كما زعم بعضهم **قول** ان اراد انهم اشاروا
فيما حكى عنهم الى انه لا فرق بين الجمع والمفرد في الاستغراق
فهم في شغل شاغل عن الاشارة الى ما يتعلق بقواعد
اللغة وان اراد ان ذلك من الله تعالى اشارة حيث
حكى ذلك عنهم بحروفه فليس هذا من المطالب التي
يشير اليها القرآن على ان دعوى ان لا فرق بينهما
ممنوعة فقد يكون المفرد اشمل وقد لا يكون كما اشار
اليه في المقام وبين في شروحه وتساويهما هنا
لا ينلزم التساوي في جميع المواضع فان اسم الجنس
كما انه حاصل للجنسية والوحده فيقصد به احدهما
دون الاخر كذلك الجمع حامل للجمعية والجنسية
فيقصد به احدهما الا الاخر كما بين في محله وبالحمل
هذا المحشي عجيب

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اتبنون

بكل ربيع اية تعبثون ما نصر بكل مكان مرتفع علما
للمارة تعبثون بيناتها اذا كانوا يهتدون بالجحوم
قال سعدى افندى فيه بحث اذا لا جحوم بالنهار
وقد يحدث بالليل ما يستر الجحوم من الغيوم **اقول**
هكذا نقله الطيبي عن صاحب الانتصاف واجاب
عنه الفاضل اليمنى بانهم كانوا مستغنيين بالجحوم
وبالكان المرتفع الذي يوضع فيه العلم عنه **قال**
الله تعالى قال هذه ناقة لها شرب لكم شرب يوم
معلوم ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب يوم
عظيم فعصروها قال القاضي اسند العقر الى كلهم
لان عاقرها انما عقرها بصرها **قال** سعدى
افندى قال العلامة مداح اقول قوله قلت الى
الواو لا تدل على الترتيب لكن لا اعتقد ولا تدل
على عدم مرادى للجسم مطلقا ولا ريب في دلالة
الفاعل ترتيب ما بعدها على ما قبلا سواها
ما بعدها او كان معطوفا على ما قبلها بقول
جاني رند فكسوتها واطعمته ولا ارى تباين في تأخر

كل من اكل

كل من الاطعام والكسوة عن مجيئه فقوله سبحانه
في الاية الاعراف فعقر الناقة الى قوله سبحانه
وقالوا مرتب على قوله سبحانه حكاية عن صالح
عليه السلام هذه ناقة الله لكم اية فذروها
تاكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فياخذكم
عذاب ليم الايدى وهي نص في ان معجزة صالح التي
كانوا يطلبوها وهي ناقة جسمها بينوه في تفسيرها
كانت موجودة مشارا اليها بهذه وان المراد
بما نقدنا العذاب الموعود على من لم يتوب حيا
يعرب عنه اية هو داعي قوله سبحانه هذه
ناقة الله لكم اية فذروها تاكل في ارض الله
ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب قريب
فعصروها فقال عتقوا في ذلكم ثلاثة ايام
ذلك وعد غير مكذوب فاني يحمل قوله بما
نقدنا على طلب المعجزة وقد كانت حاصله
مشارا اليها وجعل الواو للحال بعيد لفظا
ومعنى للاحتياج الى تقدير قد وعدم

المقارنة بين الحال وعاملها وانت لا تقول جيت
وقد كتب زيد الاوشى من الكتابه مقارن
لمجيت كما بينه الشريف في حواشي المطول
وظاهر ان لا مقارنه بين الطلب والعقر المذكورين
ان كان طلب المعجزه اعنى الناقه في اول بعثته
وانذاره كما نقله القاضى وغيره في تفسير
سورة الاعراف فاني يتقارنان مع ان تحت الفائدة
على زعمه هو وعدهم الايمان والتخلف عنه فهو
الحقيق بالذكر كما ذكر وهو غير مذكور في النظر الكرم
والله سبحانه الهادى **قال** القاضى في
تفسير قوله سبحانه كذب اصحاب الايكه
المرسلين اذ قال لهم شعيب الا تتقون ما
نصه وقر ابن كثير ونافع وابن عامر يحذف
الهززه والقاهر كتهاء على اللام **قال** سعدى
افتدى وفيه بحث الخ اقول في الايه كما ذكر
ثلاث قرات اصحاب الايكه على انه معرف باللام
مثبت الهززه حذفت الالف للوصل مجرور

بالكسر

بالكسر لا صنافه واصحاب ليكة بالكسر لا صنفه
معرف باللام حذفت منه الهززه والقيت مركتها
على اللام اى لام التعريف وهو كما تقول مررت بالامر
بحذف الهززه والقاهر كتهاء على اللام التعريف
والجر بالكسر متحتم كما هو على القراءة الاولى موجب
للفتح والقراءة الثالثة ليكة على وزن القراءة الثانية
لكن بفتح الياء لانها علم ببلدتهم فهو غير مضرف كطلحه
ولا حذف فيه ولا القا ولم يذكر القاضى القراءة
الاولى لشهرتها وجرها على الاصل ووجه القراءة
الثانية بما ذكره مشير الى انه معرف باللام التى
القيت مركتها الهززه عليها فهو مجرور بالكسر حتما
وقد زاد ذلك وضوحا بقوله في مقابله وقرئت
كذلك مفتوحة على انها ليكة وهى اسم بلدتهم
اى قرئت كذلك اى بهذا الوزن الذى فى
القراءة الثانية لكن مفتوحة الياء لانها علم
وليس المراد بقوله كذلك انها على ذلك النماذج
من التصرف بالتحذف والا لقاذا العلم من

فيه لذلك كما صرح به بقوله اسم بلدتهم ولا يذهب
وهم الى انها في القراءة الثانية مجرورة بالفتح بعد
نصرجه بالقامر كذا الهنزه على اللام اي لام التعريف
فلا وجه لبحث المحشي اذ الكلمة مكسورة جزها
ولا تغير لحركة الاعراب بما ذكر من الحذف والالقاء
واما دعوى ان هذه قراءة الحرمين لاهذه فالخطب
فيها يسير واعلمه ذكر ما ثبت عنده نقله وان
ثبت عند الغير خلافة والله سبحانه الخبير
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وان
لتنزل رب العالمين تنزل به الروح الامين
على قلبك ما نصه لان المعاني اغاقتزل او اعلى
الروح الخ **قال** سعدى فندى قلت
ثبت في الحديث الخ **اقول** قد ذكر وان من
الوحي ما يكون على لسان الملك بالصوت والحرف
فوصولها الى النبي عليه الصلاة والسلام من طريق
السمع على عكس ما ذكره القاضي وان منه ما يكون
بطريق الالقاء في الروح وهو القلب بواسطة

الملك

الملك ابو اسطة بان يتلقاه الملك عليه
السلام تلقيا روحانيا مثل ان تخلق الله تعالى
فيه علما خروجا يعلم به النظم والمعنى ويلقي
الى النبي عليه الصلاة والسلام ويتلقاه كذلك تلقيا
روحانيا لا من طريق الحواس كقوله عليه الصلاة والسلام
ان رواح القدس نفثت في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها الا فاتحوا في الطلب وهذا
هو المراد هنا اذ هو المتبادر من قوله سبحانه تنزل
به الروح الامين على قلبك سواء اريد بالروح
القلب او العضو المخصوص فانه القابل الاول
للوحي ومحل الحفظ والفهم كما قال القاضي في تفسير
قوله سبحانه فان من كان عدوا للجبرئيل فانه تنزل
على قلبك وهذا كتعليم الله سبحانه آدم الاسما
كلها فالمراد من المعاني الروحانية ما يتنفس
في الروح اعني القلب من غير توسط الحواس ثم
ينتقل منه الى الخيال كما قال القاضي على عكس
ما يكون من طريق الحواس والعلم بكيفية هذا

الوحي كما هو حقه لا يبتغي لغير الانبياء صلوات الله
تعالى وسلامه عليهم اجمعين لكن بها يستوضح
ذلك بما ذكره في الرقيا الصادر قد من اتصال النفس
عند ركود الحواس بالملكوت لما بينهما من التماس
عند فراغها من فراغ من تدبير اليد فتتصور
فيها ما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم
ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه وترسله
الى الحسن المشترك فتصير مشاهدته وهذا
مما يحده كثير من الناس ولا سبيل الى انكاره فليس
ما تادى الى الخيال ثم منه الى الحسن المشترك كما من
جانب الروح وانضالها بالملكوت لا من طريق
الحواس الظاهرة بل قد ذكر وان النفس قد تكون
كاملة القوى فلا ينفرد الا اشتغال بتدبير اليد
عن الاتصال بالمبادي وتكون المتخيلة ايضا قوية
على استخلاص الحسن المشترك عن الحواس الظاهرة
فيقع لمثل هذه النفس في البقطة اتصال تدرك
المغيبات ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم منها

الى الحسن

الى الحسن المشترك لحيما يدينوه في محله فكيف
بارواح الانبياء صلوات الله تعالى وسلامه
عليهم اجمعين فتبين مما قرأناه ان مراد القائل
عليه الرحمه من الوحي هو هذا القسم الاخير اعني
الاتصال في الروح كما يؤذن بقوله سبحانه على قلبك
مع وصف الروح بالامين ومقتضى الامانة ان يلقى
ما تلقى على النبع الذي تلقى به وهو لم يتلقاه من
رب العالمين بواسطة الحواس لا القسم الاول
اعني ما يتلقى بحاسة السمع على انه لا مانع مع ذلك
من الجمع بان يكون مع التلقى الروحى عمتل
وتلقى بالسمع اعتنا بالملق وزيادته في التثبيت
وجمعابين الظاهر والباطن فلا يرد عليه
ما اورد المحشي من ان الوحي احيا ناكصا
المجرب و احيا ناكصا مثل الملك رجلاه فالجواب
ولا مانع من الجمع غير ان التعبير بقوله على قلبك
مؤذن بالاخير وقد بين ان مراده بالمعاني
الروحانية ما لا يتادى من طرف الحواس بل من

من القلب كما نطق به الحديث المذكور لا ما يقابلان
الفاظ ولا ما يقابل الاعيان كما زعم المحشي والله
المهادي **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ولو نزلناه على بعض الاعجميين الا يره ما نصه
زيادة في اعجازه الخ **قال** سعدى قندي
اي في اعجاز المنزل او المنزل عليها الخ **اقول**
ليس مراد القاضي عليه الرحمة لان زيادة اعجاز المنزل
بانضيام اعجازه في نفسه الى اعجاز قرآنه بصدورها
ممن لا يعرف العربية فكان دليلا اخر على انه من
عند الله فلو انضم هذا الاعجاز الى ذلك لم يومتوا
لشدة شكيمة والكلام مساقا ولحاقا في بيان
المنزل وان ظهوره من اعجبي لو كان زيادة في
اعجازه لازيادة في اعجاز الاعجبي اذ لم يسبق
لاعجاز الاعجبي ذكر فضلا عن زيادة اعجازه
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه انهم
عن السمع لم يعزولون الا يره ما نصه لانه مشروط
الخ **قال** سعدى قندي فلا يخالف مذهب

اهل الحق

اهل الحق الى قوله قلت لا يتباع الخ **اقال** مراد
العلاء مراد المتبادر من اتباع الرسول الايمان
يرفليس لا يتباع اعتم كما جاف القرآن ان اتباعه
الايمان بما جابه لكن لما صدر الكلام بانذار
عشرين تر الاقربين فلو اقتصر على خفض جناحه
لمن اتبعك لرعاية هب لوهم الى ان المراد خفضه
للمتبعين فجي يقوله من المؤمنين اظهرا
التعميم وبيان المقصود وتفسيره كما قرر
في كتب المعاني وان المراد الخفض لمن اتصف
بالايمان كايضا من كان ايضا كالكون علة الخفض
الايمان لا القرابة ولم يرد ان التعميم من منزلا
نمازينة لذلك **من سورة النمل قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه طس تلك
ايات القرآن وكتاب مبين ما نصه
وتقديم في الحجر الخ **قال** سعدى قندي
والمراد المعروف في هذه السورة الخ **قال**
لا ريب ان اللام في الكتاب ثمة اما للجنس على حد

زيد الرجل حتى كان الجنس كله او للهدى القران
المعروف بحاله من الاعجاز وما ان يراد المعروف في
السورة الفلانية فلا والتفصيل الا يتق في هذا
الباب ما ذكره صاحب الكشف في اول تفسير
سورة الحجر حيث قال غنة ولما كان في التعريف
نوع من القامز وفي التنكير نوع اخر وكان الغرض
الجمع عرف الكتاب ونكر القران وعكس في النمل
وقدم المعرف في الموضعين لزيادة التوبة ولما
عقبه بالحديث عن الخصوص هناك قدم كونه
قرانا لا نرادل على خصوص المنزل على محله عليه
الصلاه والسلام للاعجاز ثم قال وما ذكره المصنف
في النمل من ان هذا التقديم جار مجرى التشبيه
لا ترجح فيه فذلك فيما يرجع الى الفضل انتهى
قال القاضى في تفسير الاية ما نقله او
لصحتير باعجازه **قال** سعدى افتدى المبين
على الوجهين الخ **اقول** قوله على الوجهين
من ابان المتعدى يحتمل ما قال المحشى لكن
لا يتبعين

لا يتبعين اذ يحتمل ان يراد القاضى ان ايا انت اما
لما اودع فيه فهو بيبينه للنظر تبين اللوح
ما هو كمين اوان ايا انت لصحة المودة باعجازه
فهو ظاهر الصحة اى انه من عند الله بسبب
اعجازه فهو على الثانى من ابان بمعنى بان وهذا
هو الموافق لما في الكشف في هذا الموطن ولما فسر
برالمبين في موطن عديده وقال القاضى في تفسير
هذه الاية وتنكيره للتعظيم **قال** سعدى افتدى
على تقدير ان يراد بالقران اقول بل على التقديرين
اذ في حمل التنكير على التعظيم نوع فخامة غير ما في
التعريف ولما راد الجمع كما قدمنا عن الكشف فلذا
عرفه تارة ونكر اخرى كما هنا وفي الحجر وحمله على
جرح التنكير **قال** سعدى افتدى عند قوله
سبحانه هدى وذكرى المؤمنين ما نصه
جعلها هدى الى قوله قلت الخ **اقول** لا يخفى
ان الظاهر كما فعل القاضى يعلق للمؤمنين
بكل من الهدى والبشرى غير انه يحتاج الى حمل

الهدى على زيادته لكن ضيع العلامة مبنى على
اختصاص بقلقه بالبشرى فتيق الهدى على
عمومها مثل قوله هدى للناس بمعنى الدلالة
العلمية على المطلوب فيدخل فيه الترغيب والتر
غيب ولا تدار فيحصل التقابل من هذا الوجه
مع البشرى ولا ريب ان هذا من حيث المعنى
اعزروا ان كان صيغ القاضى اظهر **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه وهم بالآخرة
يوقنون ما نصه كان قبل هؤلاء الذين يوقنون
ويعاون الصالحات هم الموقنون **قال** سعدى
افندى منقوض بتحمل المراد **اقول** لا ريب ان الكلام
في ان الجملة معترضة فهي مؤكدة لما قبلها لا استلزامها
ايها فالمراد ان تحمل المشاق من هؤلاء الكاملين
في الايمان فلا ينقض ثم المدعى كما قال انحصار الايقان
في متحمل المشاق وهو مودى التعليل ان تحمل المشاق
ان خوف العاقبة فهو لازم له كما ان خوف العاقبة
ان الايقان الكل فهو لازم للايقان فكان تحمل
المشاق

المشاق لازم للايقان والايقان ملزوم فلا يوجد
بدون لازمهما فاختصر الايقان الكامل فيمن يتحمل
المشاق دون من لا يتحملها على ان مبنى الكلام
على الاعتراض لتأكيد السابق ومجرد ثبوت الايقان
الكامل مستلزم لتحمل المشاق فكيف يثبت على
وجدان **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
وهم في الآخرة هم الاخسرون ما نصه اشد التال
خسرانا لقوات المثوبة **قال** سعدى افندى
ولعل الاولى **اقول** لا يخفى ان فاتحة هذه السورة
على شاكله سورة البقرة من ذكر الكتاب الكريم
وانتهى المؤمنين الموقنين وبشرى لهم
واستتباع اوصيائهم لكمال فلاحهم في الآخرة
ثم تعقيب ذلك بذكر اصداقهم الذين لا يؤمنون
بالآخرة المستتبع ذلك من كمال خسرانهم في الآخرة
فليس المقام الا لبيان كمال الفلاح لا وليك في الآخرة
وكمال الخسار على هؤلاء فاما التعرض للدنيا
بذكر ان خسران هؤلاء في الآخرة ان يد من خسرانهم

في الدنيا بخلاف عصاة المؤمنين فكلاهما المراد
انهم في الآخرة اخسر ممن عداهم ومنهنا تعرف
انهم لو حمل صيغما ففعل على مجرد الكمال دون الزيادة
كما قيل به في امثاله لكان انشبا واما ما كان فتقدّم
في الآخرة لرعاية الفاصل على حدا بالآخرة لا للخصم
الله اعلم **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
سائتكم منها بخبر ما نصره والبين للدلالة على بعد المسافة
الحج **قال** سعدى افندي وبذلك ظهر **الحج** **اقول**
لا يظهر من كلام الخوارج سوى ان المضارع يحمل
الحال والاستقبال فتخلصه السنين الى الاستقبال
وظاهر ان احتمال الحال هنا منقطع او ان مجرد
المضارع عن السنين اذ ليس متلبسا بالآتيان حال
القول فتعين الاستقبال وهو متناول لقرب
المدة وبعدها وابعديتها على السوا فحتم بالبين
للاشارة الى قرب المدة اذ لو كانت بعيدة كانت
الأنشبا سوف على المذهب المشهور من انها اوضح
من السنين كما في المفصل وغيره فدل الكلام

على

على التقريب تطيبا لخطأ أهله افتركا منفردة في
ليلة شائعة وهو كلام مسديد واما قول المحشي
ان التقريب في التجريد اقرب ممنوع اذ لا احتمال
هنا للحال بحال فتعين الاستقبال وهو متنا
وللتقريب لان منزه وبعيدها على السواء ومنهنا
يعلم ان ما قال القاضي يتعالمها الله من السنين
للدلالة على بعد المسافة مشكلا اذ معنى كونها
للتفقيس والتوسيع انها تغلب المضارع من الن
من الضيق وهو الحال الى الرمز الواسع وهو الاستقبال
كما في المعنى ولا ريب في تناول الاستقبال قريب
الان منزه وبعيدها على السواء فاني تدل على بعد المسافة
تقول سائتكم وانت تريد الخطر الثاني والستد
لا يتد ولعل هذا ملحوظ العلامة في الحكم على القابل باليوم
والله سبحانه الخبير **قال** في القاضي في تفسير
هذه الاية والوعد بالآتيان **الحج** **قال** سعدى
افندي يعني للدلالة على احتمال **الحج** **اقول**
حاصل كلام القاضي انه انى بالسنين اما للدلالة

على بعد المسافة فلعلمه يبطل فيجالح قلبها شبهة فتد
فعرها بان المسافة متحملة للبطء واما المقصد الى تحقيق
الموعود الذي هو احد الامرين وان كان لا محالة ان
لم يبطل وان ابطا فافادت الستين الوعد على هذا
النسج فلو ورد المضارع عنهما لم يفد سوى مجرد الوعد
دون الوعد على هذا النسج من تحقق الموعود وهذا
كما قال جارا لله في تفسير قوله سبحانه وسيكفيكم
الله من ان الستين للدلالة على ان ذلك كائن لا محال
وان تاخر الى حين وقال في تفسير قوله سبحانه
اولئك سيرحهم الله ان السين مفيدة لوجود
الرحمة لا محال فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد
في قولك سأتقم منك يعني انك لا تقوتني وان
تباطات ثم ذكر له نظاير فحاصل كلام القاضى
في الوجه الثاني انما الدلالة على الوعد على هذا النسج
من تحقيق الموعود فهي تؤكد الموعود وليس
في المجرد عنها ذلك واما انها تدل على احتمال انه
يعرض له ما يبطل كما قال المحشى فلا اذلاله

لستين

لستين على ذلك بل المقصد بها اما الى معنى الاستقيا
ورفع احتمال الحال واما الى التحقيق الموعود
الموعود على هذا النسج **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه والق عصاك ما نضه ويذل عليه
قوله الخ **قال** سعدى افتدى وفيه نرايض
الح **اقول** لا يخفى ان لما كان الخوف من الله تعالى
من شعار العلماء والانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم اعلم فهم اكثر خوفا وجهت الآية الكريمة
بوجوه اولها ان المراد النرى عن الخوف من الغير
ظاهر كما هو مقتضى التفسيرية حبا بينوه في تفسير
قوله سبحانه فاوجس في نفسه خيفة موسى بعد
خطابه سبحانه لهما بقوله بل ذكره لا تخافا اننى
معكما اسمع وارى فالمعنى لا تخف من غيرى ثقة
بالطاف فينبغي ترجيح احتمال ارادة اللطف
على احتمال ارادة القهر كما اشار اليه القاضى بقوله
لا ترهبديه كون منشأ الخوف احتمال تعلق
الارادة بما يخاف منه لا يمنع النرى عنه ثقة بالله

تعالى بتزجيج جانب اللطف على جانب العرف في
احتمال تعلق الأرادة الثانية ان المعنى لا يخف
في مقام الوحي من احد كائنا من كان فالمقام مقام
استفراق وشهود لا مقام خوف ومحافظ على الوجود
وشان الرسل الاستفراق في هذا المقام لا الخوف
والثالث خوف العاقبة كما سيأتي **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه لا يخاف لدى
المرسلون ما نصرا ولا يكون لهم عندى سوءة
الح قال سعدى فندى والجواب اختيار
الشق الاول **اقول** انت حبيب بان يكون معنى
النظم ح لا تخف من هذه الحيرة فان المرسلين
امتون من عذاب لاخرة ولا انتظام عليهم في الكلام
والقول بان المعنى عليهم ان لا ينبغي للرسول ان يخافوا
شيئا بعد الاخر من العذاب لاخرى فمع كافي
من التكلف لا يخلو من الاشعار بالاعتراض
عليهم في ذلك الخوف از الخوف من الامور الدنيوية
وقع منهم لا محال بل هو مركوز في جبلته البشيرة

كما بينا

كما بينا سيما واحتمال تعلق الارادة بما يخافون منه
في الدنيا قايم على ان المقام للنهي عن الخوف وقلع
ما دثره راسا فلا يلا يمدان المرسلين امثالك
ما كان ينبغي لهم ان يخافوا اذ هو مشعر بوقوع
الخوف منهم جزها وفيه تهديد عذر في الخوف
اسوة امثالهم والمقام بآياه وكان المحشى اشارة الى
ما ذكرنا فليتأمل فالوجه ان يراد ما يتم سؤاله
في الاخره بالعذاب الاخرى وفي الدنيا بالهلاك
قبل ما امروا به من التبليغ او قبل تمام ما قد
لهم من تلقى الوحي وامثال ذلك وهذا قريب
مما نقله الطيبي عن الامام عن بعضهم ان المراد
اني اذا امرت الرسل باظهار معجزتي ينبغي ان لا
يخافوا فاما يتعلق باظهار ذلك فالمعنى والله
اعلم لا تخف سوء العاقبة بالهلاك مما تعابن
قبل بلوغ المقصد من التبليغ واكمل ما قد
لك من الوحي لا تخاف سوء العاقبة المرسلون
ثم المراد بقوله سبحانه لدى في حكمى وعلمى

لامقام الوحي على هذا كما لا يخفى **قال** القاضي
في تفسير قول سبحانه وقال يا ايها الناس علمنا
منطق الطير الا يرمضه وقد تطلق بكل ما يفتو
به على التشبيه والتبع الخ **قال** سعدى افندي
اي بان تشبیر الى قول على الاستعارة التخيلية
الخ **اقول** ان اراد التخيلة على مذهب السكاكي
فميناها التشبيه على مذهب تشبيه الصورة
الوهمية بالصورة الحقيقية فالتخيلية تصح
على رايه كما في المطول وغيره فلا يصح جعلها قسما
للتشبيه في كلام القاضي وان اراد على مذهب
غيره فاللفظ حقيقة مستعمل في المعنى الموضوع
له اعني الذي يعبر به عما في الضمير فلا يحسن
جعله من القسم الأخير في كلامه ايضا فالوجه
ما ذكره بعضهم من ان المراد انهما اطلق على
بعض الأصوات اطلق على الباقي تبعا واطرا
قال القاضي في تفسير قول سبحانه حتى
اذا اتوا على وادي النمل ما نصه كانهم ارادوا ان
ينزلوا الخ

ان ينزلوا الخ **قال** سعدى افندي جعل
الفعل الخ **اقول** لا داعي اليه ولا قرينة عليه
ولو كان ذلك مراد القاضي لفسر بارادة الايتان
لا بارادة النزول اذ الفعل يكون مجازا عن ارادة
نفسه شلما قالوا في قول سبحانه اقمتم الى الصلاة
انتم مجازا عن ارادة القيام لا ارادة غيره واغا المراد
ما ذكره جابر الله من انهم كانوا محمولين على الهوا فلا
يضرهم وهو على الوادي بل الضرر في نزولهم
وهذا معنى قولهم كانهم ارادوا النزول واما كون
بيت الغله في وسط الوادي فغير معلوم وهب
كذا فتر تخشى من انتشار هذا العسكر الجرار
حين النزول فيبطلون مكانها وهم عسكر
يضيق عنهم السهل والحزن **قال** القاضي
في تفسير قول سبحانه لا يحطتكم سليمان
وجنوده ما نصه فهو استيناف **قال**
سعدى افندي فتريع على كونه نسيا **اقول**
فتريع على كونه نسيا عن النسي

على التوقف لان الاستيناف وان صح تفريعه
على مجرد النهي لا يفتح تفريع ما عطف عليه اعني
كونه بدلا للزوم اتحاد المأمور والنهي على البدل
وحاصله انهما كانا كناية جاز كل واحد من
الامرين اذ لولاهما جاز الامر الثاني **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه وادخلني
برحمتك في عبادك الصالحين ما نصه
في عدادهم الجنة **قال** سعدى افندي يشير
الى ان مفعول ادخلني محذوف **اقول** الاظهر ان
يكون كناية عن دخول الجنة وان يكون مراد بالقاضي
بيان حاصل المعنى ولا حاجة الى الحذف سيما
حذف ما هو المقصود والى ما ذكرنا اشار جارا لله
بقوله ومعنى ادخلني برحمتك في عبادك
الصالحين اجعلني من الجنة كما صرح به الطيبي
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه
بل انتم بهد يتكبر تفرحون مانصه ولا ضرب
عن انكار الامداد بالمال وتقليله الى بيان

ما حملهم

ما حملهم عليه **قال** سعدى افندي عليه
متعلق بانكار الامداد والضمير المجزوء **قال**
اقول ليس في بعض النسخ لفظ عليه الا قال
وفي بعضها لفظ عليهم فلا اشكال ايضا اذ هو
متعلق بالانكار وجمع مرجع على وفاق الجمع في
اغدوني كما بينه القاضي وكذا هو موافق لقوله
حملهم واما على فتحة على اي على الرسول كما ذكره
المحشي فافتراده مع جمع المنكر عليهم في النظم
الكره وفي كلام القاضي لا يظهر له وجه وكذا
ارجاع الضمير الى سليمان وكذا انضمير معنى المنكر
فتح ان خلاق الظاهر ليس في النظم الكرم ما يدل
عليه مع تضاعفهم عند ما راوا وماراوا فلعل الضمير
على هذه الشجرة عايدا الى ما ذكر من احد الوجهين
اي الاضراب عن انكار الامداد بنا على ما ذكر من
احد الوجهين وحاصله ان المنكر ما كان بنا على
احد هذين الوجهين اذ لو كان لوجه الله تعالى
كالصرف في الغزو ولم يكن متكررا **قال** سعدى

افندي عند قول القاضي الى بيان ما علمهم عليه خير
المبتدأ وخير بعد خير **اقول** الاظهر ان الخبر اذ هو
مخط الغايده وكون الذي اضرب عنه هو الكلام السابق
معلوم واذا المحتاج الى البيان هو المنتقل اليه وهذا
كما نقول لمن يعلم انتقال زيد من مكانه ولا يعلم
اين انتقال زيد من مكانه الى المكان الفلاني
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ايكروايتني
بغيرها قبل ان ياتوني مسلمين ما نصته فانها اذا
انت مسلمها **قال** سعدى افندي قال
صاحب الكشف الى قوله وهذا مراد قتادة **اقول**
في الكشف وعن قتادة ارا دان ياخذ قبل ان تسلم
لعلم انهما اذا اسلمت لم يحل لهما لها ان ترى ولا يخفى
انهم صرح في جواز اخذ ما لها قبل الاسلام وهو باطلا
شامل لاخذه على سبيل التملك وبدونه كما لغصب
على ان الطاهر انما اذا لم يحل تملك ما هو لم يحل الاستيلاء
عليه والتصرف فيه وما الدليل على حل الثاني دون
الاول مع انعدام الرضا فيهما من المالك والحمل ليس

في كلامه فتاده ما يدل على التقييد ومجرد المراد الايدع
الايبراد **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
قال الذي عنده علم من الكتاب ما نصته او سليمان
نفسه **الح** **قال** سعدى افندي قال مولانا
العلامه الى قوله قلت **اقول** لا ريب ان الخطاب
في ايتك غير مناسب ظاهر اذا المراد الايتان به لاجل
سليمان كما في قوله ايكروايتني وجوابه بان ايتك
به قبل ان تقوم من مقامك فلو كان هذا من كلام
سليمان عليه السلام كان المناسب لاقتصار على انا
اني به ولم يبين القاضي وجهه واغاب عن ان الخطاب
للعقريت وان القصد الاستيلاء والتخدي معلوم
انه لو قيل انا اتي به قبل ان يتردد اليك طرفك لمتشى
الاستيلاء والتخدي من غير حاجة الى خطاب ايتك
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فلما رآه
مستقرا عنده ما نصته حاصلا بين يديه
قال سعدى افندي قلت الصواب **الح**
اقول لم يتفق النحاة على وجوب الحذف مطلقا

فقد ذكر المحذوف في قوله لك الغران مولاك
غرواير من فانت لدى بجبوحه الهون كاي وتقل
في المعنى انرا اذ حذف ونقل الضمير الى الطرف
لم يجز اظهاره لان صار اصلا مرفوضا واما ان
ذكر تراولا فقلت زيدا استقر عندك لم يمنع
منه مانع قال ابن عطير في تفسير هذه الاية
ان مستقرا هو المتعلق الذي يقدر في امثاله
قد ظهر والذي حمل القاضي وابن عطير
ان مدار الاعجاز هو مطلق حصوله قبل ازتداد
الطرف وهو مناط الشكر من عن اعتبار التحرك
وعدمه وهما انرا خالف اكثر النخاة فليس
اول كسر وقع في الزجاج سيما والمعنى عليه
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه
قال نكر والها عرشها ننظر ان تهدي او تكون
من الذين لا يهتدون ما نصته وقيل الى الايمان
قال سعدى افندي صدره بصيغة المفعول
الى قوله ويجوز ان يقال **الح** **اقول** ان نكره

ذلك

ذلك القابل مقتصر عليه فمن اين يعلم الا نضما وهلا
اقتصر على ما هو الا نسب بالمقام من احد الاحتمالين
المذكورين وان ذكره منضم الى احد الاحتمالين
المذكورين وان ذكره منضم الى احد الاحتمالين
فكيف ينقل غير منضم ويشار الى ضعفه بقيل
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه تر قال
يا قوم لم تستعملون بالسبر قال القاضي بالعقوبة
قال سعدى افندي والاحسن لتفسير
الحسنه **الح** **اقول** في الكشاف فان قلت
معنى استعملهم بالسيرة قبل الحنة وانما يكون
ذلك اذا كانا متوفعين احديهما قبل الاخرى
قلت كانوا يقولون لجهلهم ان العقوبة ^{التي}
بعدها صالح ان وقعت على تر عمر يتناح و
استعقرنا مقدرين ان التوبة مقبولة في ذلك
الوقت وان لم تقع فتحن على ما نحن عليه
فخاطبهم صالح على حسب قولهم واعتقادهم
الح قال العلامة الطبري حاصل السؤال ان لا يقال

بأحدى العديتين قبل الأخرى انما يصح اذا اعتقد
وتوقعوها والقوم كفره وحاصل الجواب انهما
لم يكونا ثابتين عندهما فقدتروها على قول
صالح فخطبهم على حسب اعتقادهم وانتهى
ومن يعلم ان تفسير السنة بالمعاصي غير ملائم
اذ الكفر المطلوب اقل اعلم عندهم صالح عليه
السلام اعظمها وهم متلبسون به فلا معنى
لاستبجائهم بحصوله وجمال المعاصي على ما
يحدد منهم من الذنوب والسكوت عن اعطائها
الذى هو الكفر الذى اقل اعلم عنهم اعظم
مطالب صالح غير ملائم فلذا جعل مترقبين
العقوبة لقولهم اتينا بما نعتقدنا والتوبة
لقولهم اذا انزلت العقوبة يتبنا والله
سبحانه الخبير **قال** القاضى فى تفسير
قوله سبحانه ثم لنقولن لوليده ما شهدنا
مهلك اهل ما نصره فضلا ان تولينا
اهلاكهم **قال** سعدى افندى ولو اعيد

صمير

ضمير اهل الملح **اقول** انت خبير بانه خلاف
الظاهر من وجوه الاول انه كان الظاهر ان يقال
ح لنقولن لوليده ما شهدنا مهلك اهلك
كما تقول قلت لزيد ما شهدت مقتل غلامك
والثانى ان فيه وضع الظاهر موضع الضمير
من غير داع اذ كان يكفي لو قيل لنقولن لوليده
ما شهدنا مهلكه والثالث انتشار الضمير
اذ الضمير فى لنبينه واهله ووليده صالح
وهذا الضمير للولى ح والرابع انه ليس فندى
تعرض لهلك اهل صالح لا نفيا ولا اثباتا مع
انهم مذكورون فى قولهم لنبينه واهله بخلافه
على ما قال القاضى اذ فيه نفى للشئ بنفى لازمه
من وجهين الاول نفى حضور الاهلاك وهو
مستلزم بنفى اهلاكهم اياهم والثانى نفى
قتل عشيرته المستلزم فى نعمهم لنفى قتله
اى لم نقتل عشيرته فكيف نتوصل الى قتلهم
مدانعتهم عن نفى الآية من البلاغ والاحتراز

ما لا يخفى بدعوى نفى الشئ بنفى لانه وليس ثمة
اعتبار بشئ يحذف حتى يكون المناسب عدم
الاحتياج اليه واما قول القاضي فضلاء الخ في بيان
لما بينا من الاجازة ان ثمة حذفاً والله سبحانه
لهادى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ولو طأذ قال لقومهم الاير ما نصروه واذكر لو طأ
او ارسلنا لوطاً للدلالة ولقد ارسلنا عليه
قال سعدى افتدى وجوز ابو حيان الى قوله
وفيرجث **اقول** نقل عن ابي حيان وجهين
في العطف ولا يفهم من كلامه سوى ركاهول
ولم يتعرض للثاني رداً او قبولاً وكان ينبغي التعرض
اليه بالرد ايضاً ان نجاة الذين امتوا اعني صالحاً
ومن معد مرتبة على ما سبق فكانه قيل كان عاقبة
مكرهم دمارهم ونجاة اعدائهم فلا يحسن
عطف نجاة لوط عليه اذ ليس ذلك من فروع
ما سبق والله اعلم **قال** القاضي في
تفسير قوله سبحانه قل الحمد لله وسلام على

عباده

عباده الذين اصطفى ما نصرت شكر اعلی ما انعم
عليهم **الح** **قال** سعدى افتدى بقليل
لتحميده الى قوله وفير تامل **اقول** نقل
في منه تيسر ان وجهه ان ذلك لا يكون سبباً
لترك ذكره الا يرى انه ذكر احتمال كون المحط
لو طأ مع انه بعد انشروا وانت خير بان ما قاله
الزمخشري من الاقضاء حتى كان صدر
خطبة لما ياتي من البراهين الدالة على التوحيد
يعني قوله تعالى الله خير ام ما يشركون الا يا
ليس قد عني تكلفاً في قوله سبحانه فانبتنا به جذائق
الاير لا ان يكون ح من جملة مقول قل المصدر
بالحمد فكان حقه فانبت وعلى وبثرة السياق
واللحاق ولا داعي الى المكلف بخلاف ما اذا
جعل مختصاً على ما قال القاضي اذ يكون قوله
سبحانه الله خير ام ما يشركون كلاماً متبداً
من جابته سبحانه بتكثيها لهم وكون الخطبة
بقول لوط عليه السلام ليس يا بعد من الاقضاء

المستدعي للتكليف بصرف الكلام عن ظاهره
من غير حاجة بل يقرب انتم امره بالحمد على ما انعم
عليه من بخاترو نجاة مستبعد ودمار اعدائهم
فهو قريب من قول سبحانه فقطع دابر القوم
الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين مع زيادة
هي الدعاء بالسلامة للمصطفى الذين هو منهم
فلذا ذكره ولم يذكر الاقتصار والله اعلم
وال القاضي في تفسير قول سبحانه ان ترك
يقضي بينهم بحكمه ما نصه بما يحكم به الخ **قال**
سعدى افندى اشارة الى جواب ما يقال الى
قولهم ولما قيل ان يقول **اقول** الظاهر المتبادر
من قولهم قضى بكذا تعدت الفعل الى المقتضى
واما ارادة نفس المصدر فمع انه خلاف الظاهر
كان يكفي فيه مجرد المصدر المضاف اليه سبحانه
كان يقال يقضى قضاءه او يحكم حكمه ما ذكره
من الوصف بالمعروف فنه هو مقدار الاضافه
دون الباء ويكون حاصرا وما يكون المعنى

يحكم

يحكم بحكمه نفسه لا كالشرف مع سماجته لا يلزم
المقام **قال** القاضي في تفسير قول سبحانه
انك لا تسمع الموتى ما نصه تقليل اخر للامر
بالتوكل **وال** سعدى افندى ويجوز ان يكون
استينا فالح **اقول** لا يخفى تناسق الايات
الكرامه على ما فسر به القاضي ان يكون قول سبحانه
فتوكل على الله مسبب عما ذكر من قضايه سبحانه
بالحق وما ذكر من كمال عزته وعلمه ان كل ذلك
موجب للتوكل عليه سبحانه وقول سبحانه انك
على الحق المبين تقليل اخر اما من جهة عليه
الصلوة والسلام فلكونه على الحق المبين وفكره
ذلك شأنه كان خليقا بالتوكل واما من جهة
سبحانه فلا نه يقضى بالحق فهو ناصرا لا محال
من كان على الحق فحقيق بمن كان عليه ان يتوكل
عليه ثم قول سبحانه انك لا تسمع الموتى
تقليل اخر اذا لياس منهم موجب للاعتناء اليه
فانظر ترى تناسق الايات وانى هذا مما ذكر

المحشى من الاستيفاء جوابا للسؤال المذكور اذ الكلام
سياقا وسياقا في التوكل وموجباته وليس مطهر
لهذا السؤال **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ان تتمع الا من يومنا يايتنا ما نصدر من هو في
علم الله كذلك **قال** سعدى افندي وقال
مولانا العلامة الى قوله قلت **اقول** مراد العلامة
ان المعنى لا يجدي اسماءك الا من يومنا بالقران
اذا سمع فهو مستقيل بالنسبة الى الاسماء ولا
يضر خروج من هو مصدق حالا اذ الكلام ليس
في الكفار وان منهم من هو كالميت لا ينفع اسماء
ومتهم من ليس كذلك فينجح اسماءه وامانه هو
مؤمن حالا فليس محتاجا الى اصل الهداية والكلام
فيه **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ام ما ذا كنتم تعملون ما نصدر فهو للتبكي
اذ لم يفعلوا غير التكديت من الجهل **الح** **قال**
سعدى افندي فيه نظر **الح** **اقول** ليوم القيمة
لطوله موافق متباين نطق بها القران العظيم

فنها

فنها ما لا يقدر ان فيه على النطق بل يسكتون
سكوت المجوج المتكلم كما اشير اليه بقوله
سبحانه هذا يوم لا ينطقون الا يرونها ما
يعتذرون فيه بما لا ينفع كاضلال الكبراء و
نحوه ونها ما ينطقون فيه بالكذب كانكارهم
الشرك ولا يلزم من القدرة على الكذب في مقام
القدرة عليه في مقام اخر ميا ين لراذ لكل مقام
مقتضى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
من جاء بالحسنة فله خير منها الا يروها ما نصدر او ثبت
له الشريف بالحنسيس **الح** **قال** سعدى افندي
قال مولانا العلامة الى قوله قلت **اقول** يشير
الى ما سيذكره من ان القاضي لم ير نص ما قال ان للاد
بالسنة الشرك لان الظاهر العموم وكاد لاه في قوله
سبحانه فكيف لا يروها لان يكون من نسبة
حال البعض الى الجميع انتشر وانت خبير بان ذلك
مع كونه خلاف الظاهر لا يحسن هنا اذ يشير حال
الكفار الى غيرهم من المؤمنين وان كانوا عصاه غير

مستحسن على انه لا يكون لحال عصاة المؤمنين
ذكرج اذ ما ذكر حال الكافرين ولا يعم الكلام كل من
جاء بالسنة عموم مقابله اعني من جابا الحنة فلا تتم
المقابلة فالاولى على تقدير العموم ان يكون الكتب
وصفا شاملا للكفار وعصاة المؤمنين وما يشتمل
كلام العلامة من التخصيص بالكفار ممنوع فقد
في الحديث وهل اكيل لناس في النار على وجوههم
الاحصايد الستة ونقل جارا لله في تفسير صورة
البناء في حديث طويل عن عليه الصلاة والسلام
يحشر عشرة اصاف من امتي الى قوله واما المنكسرون
على وجوههم فاكله الربا الحديث على انه لا بعدح
في نسبة حال بعض العصاة الى الجميع اذ لا يكون
مخصوصا بالكفار ح على انه يجوز ان يراد بالوجوه
الذوات كما ذكره القاضي والله سبحانه الخبير
قال القاصي في تفسير قوله سبحانه ومن
ضل فقل انما انا من المذنبين ما نصتر فلا على
وبال من ضلوا له **الح** **قال** سعدى افتدى

ويجوز

ويجوز ان يكون الجواب **الح** **اقول** لا بد مع ذلك
من تقدير فاعلى وبال ضلوا لك لتظهر البيه
بين الشرط والجن اكمال الظهور وليقابل سابقه
كالمقابلة اعني فاغايهتدى لنفسه فما ذكره
القاضي اقصر مساقه على انه كان الظاهر فقل في حق
وشانه كما في الارشاد فهو اولى من قل له لتعذر
خطاب كل من ضل بذلك **قال** القاضي في
تفسير اخر السورة عن النبي صلى الله عليه وسلم
من قرأ سورة طه كان له من الاجر عشر
خسرات بعدد من صدق سليمان وكذب
بر وهو داوود الخا وابرهم الحديث **قال**
سعدى افتدى وليت شعري **الح** **اقول**
نقل عبارة الكشف بالمعنى فاسكل على المعنى
وهي ما نصدر عطف على من صدق لان المعنى
بعدد قوم سليمان وقوم هو وخذو المضاف
واقم المضاف اليه مقامه انتهم ومراد
بيان دليل المخذوف اعني قوم من قوم

هو اذ لا بد للمحدوف من دليل ودليله
هنا ان من صدق سلمان وكذب به هم قوم
فقدرة ذلك في المعطوف وهو كما قال الطيبي
عطف على من صدق كانه قتل بعد رقوم سلمان
وهو دلو لو فرض ان عبارة الكشف ما ذكره فلتكن
على في قولنا على المعنى بتقليد المال ما ذكرنا
والقاضي في تفسير قولنا سبحانه نريد
ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ما
نصرت احوال من استضعف الخ **قال**
سعدى افتدى اى من مفعول الى قولنا
وجبر لتخصيص جوار العطف بالوصف
اقول قد يفرق بانر على تقدير الوصف تكون
المعنى جعلهم شيعة موصوفين يكون طائفة
منهم مستضعفون ومراد ان تقويتها الله
سبحانه وعلى تقدير الحالير يكون المعنى جعلهم
في حال استضعاف طائفة منهم واراادة الله تقويتها
شيعة فاذا اريد الارادة المقارنة للفعل فليس

جعلهم

جعلهم شيعة في حال تعلق الارادة بل قبله وان
اريد الارادة المتعلقة بالمرن عليهم في وقت
اعنى الزمن المستقبل بعد جعلهم شيعة فلا
يظهر لتقدير الجعل بكبير فائدة اذ لا علم لربك
الارادة ليكون فائدة التقييد به زيادة التشيع
عليه واستعظام صدوره ذلك من مع علمه
فلا اختصاص جوار العطف بالوصف دون
الحالير فهو مرد على صاحب الكشف ان الوصف
اعنى الاستضعاف والارادة نصت الكلام
ولا ريب ان الاستضعاف متعلق بجعله
دون ارادة الله تعالى اذ لا تعلق لجعله بها
وربما يحاب بان القصد الى الجمع بين الوصفين
اذ لولا لم يكن الجمع واما قول المحشى
واما ثانيا الخ فلا يخفى ان مراد صاحب الكشف
انر على الوصف يكون المعنى جعلهم شيعة
موصوفين بالوصفين وهو مشعر بانر كان
عالميا بكل من الوصفين حيث كان ذلك حاصله

بجعله اذ جعل شئ موصوفا بشئ يقتضى الشئ
بالصفة المجهول مع ان كان عالما بالاولى اعنى
الاستضعاف الذى هو فعله دون ارادة الله
المن عليهم وليس مراده علم المخاطب لذى هو
النبى عليه الصلاة والسلام لظهور ان ما يكون
سببا لعلم النبى بالاولى يكون سببا لعلمه بالثانية
سواء كان الوجوه وغيره فلا فرق بين الاولى
والثانية فى ذلك بل كل من فعل فرعون وفر الله
على بنى اسرائيل على يد موسى قد تواتر وقوعه فيعلم
بذلك ان الارادة تعلقت به فكيف يدعى صاحب
الكشف ان النبى علم الاولى دون الثانية الا ترى
الى قولهم قلت كذلك لم يكن حاصله الخ اذ لا يدعى
احد لزوم علم المخاطب بالجمال حتى يكون مشترك
الا لزام واذا ادعى مرادى لزوم علم المخاطب
فى الوصف حيث كان وصفه للفتنة عند
المخاطب بما يعرفه وليس الحال فى الحال كذلك
ثم ما ادعاه المحشى من تخصيص حاله ويزيد

الاير

الاير باحتمال الاستيناف او الحالير دون الوصف
لا دليل فى كلام جارا لله عليه فان بعد ما ذكر
وجوه الاعراب فى ليتضعف قال ويجوز الخ
والحاصل كلام صاحب الكشف ان كون وزيد
الاير وصفا معطوفا على الوصف الذى هو
ليتضعف وكونه حالا من ليتضعف بيان
فى الضعف لعدم علم الجاعل بالحال الذى
صدر منه الجعل عليها والصفة التى جعل الموصوف
عليها واذا يحسن ذلك لو علم اذ يكون علمه ح
مناط للتشيع عليه واستفظام صدور ماصد
منه على حد ما قالوا فى تفسير قولهم سبحانه
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الاير
من اعتبار العلم لقوة اسبابه حتى يكون مناط
التعجيب والاستفظام ولا يتبني هنا مثل ذلك
الاعتبار والله سبحانه الخ **قال** القاضى
فى تفسير قولهم سبحانه الخ التقطع ال فرعون
ليكون لهم عدوا وخرنا ما نصه بقليل لا تنفاهم

الح **قال** - سعدى افتدى يعنى ان اللوم على
حقيقتها **الح اقول** - لا يخفى ان كل ما يصح ان يكون
استعارة تبعية يصح ان يكون مكين ان شأى
القصد فى التشبيه فى الآية الكريمة ان اعتبر
التشعر فى مدخول اللوم اعنى العداوة والحزن
بالفرض الحاصل كانت الاستعارة مكينة وكانت
اللوم قرينها وهو صريح كلام القاضى كما فهم
المحشى وان اعتبر التشبيه فى ترتيب العداوة
والحزن ترتيب الفرض الحاصل الاستعارة تبعية
والتي عيىل كلام جبار الله فانه صريح فى اقول كلامه
بان التعليل وارد على طريق المجاز فى اخره بان
هذه اللوم حكمها حكم الاشد **الح** فكان الاستعارة
فى متعلق معناها لا مدخولها وقال فى اثنا بيان
العداوة والحزن لما كانت تحت التقاطع شبيه
بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لا جله فاهم
ذلك الاستعارة المكينة حيث كان تشبيه المدخول
بالداعى فكان ما فى اثنا كلامه مقابله التحريم اخره

احتاج

احتاج هذا المحشى فى التوفيق الى تقدير مضافين
اي الترتيب بالترتيب كما ذكره فكان الاستعارة
تبعية صرفه فاني تجد كلامه مع كلام القاضى
كما ان عدم المحشى وكلام القاضى صريح فى المكينة
كما صرح به المحشى ايضا اللهم الا ان يعتبر فى
كلام القاضى ايضا حذف مضافين اى تشبيهها
لترتيبها بترتيب الفرض الحامل ولم يذكر المحشى
ذلك ولا ضرورة داعية اليه لصحة المكينة وليس
فى كلامه ما يفهم التبعية ليس تكب فيه الحذف
هذا وقد علم مما مرناه ان صحة الاستعارة التبعية
تستوعب صحة المكينة لان تشبيه ترتيب العاقبة
والمال بترتيب الفرض الحامل مستتب لتبعية
العاقبة بالفرض ضمننا لا قصدا حتى ذهب
السكاكى الى نفي التبعية راسا لا استغنا بالمكينة
تقليلا لا قسما الاستعارات وحكم صاحب
الكشف بالحق وهو اذن ان كان القصد الى تشبيه
متعلق معنى الحرف ومصدر الفعل فلا استعارة

تبعية وان كان القصد الى تشبيه مدخول الحرف وملايه
الفعل كانت مكينة وان استوى الامر ان كما في نطق
الحال جازنا في آية ينقصون عهد الله الاستغارة
مكينة لا ستفاض استغارة الحبل للعهد وان
استنع ذلك تشبيه الا بطل بالنقض وفي قوله
تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة اذا سرى النوم
في الاجفاه ايقاظا بتعبه فان التشبيه بين هبوت
الرياح على الرياض وتحريلها لانهما تحريكا جوا
لتأثيرها وبين القرى لتبعية حسن وليس بحسن
التشبيه ابتدئين الرياح والمضييق ولا بين الرياض
والضييق ولا بين الايقاظ والطعام وان استنع
ذلك التشبيه بين هذه الامور واذ قد عرفت ان
تشبيه الترتيب بالترتيب يعتب تشبيه ما هو
العاقبة والمال بالامر الداعي عرفت ان الاحاجه
الى ارتكاب حذف المضافين في كلام جارا الله كما
نزع المحشى واعاورد التشبيه الضمير بينهما ايضا
جاوزا زيادة تقدير لما هو المقصود بذكر التشبيه

الضمنى

الضمنى لذي شتله من التبعية وكلاما آخر
ينادى اهو المقصود بالذات وقد تبين ايضا
ان التبعية والمكينة نوعان متباينان اذ القصد
الى تشبيه مدخول الحرف غير القصد الى تشبيه
متعلق معناه ومدلوله كيف وقد يحسن احدهما
دون الاخر فكيف يدعى المحشى اذ جارا الله جعل
التبعية تلخيصا للمكينة وتحريرها والله سبحانه
لهادى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
لا تقتلوه عسى ان ينقذنا الاية ما نصدر خطاب
بلفظ الجمع للتعظيم **قال** سعدى قنذى قلت
لاظهر ان يجعل خطا بالرواغير الخ **اقول**
بل خلاف الظاهر لان النهى بقولها لا تقتلوه مسبب
عن خطابها بالرواغير عينة وليكفره في المعنى
كلام واحد ولا يخاطب في كلام واحد اثنان
او اكثر من غير عطف او تشبيه او جمع كما ذكر العلامة
التفتازانى في شرح التلخيص وقرع عليه ان قوله
تعالى وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرأنا الخطأ

تغليب ولا يجوز ان يكون خطابا بالعليه الصلاه
والسلام ولجميع المكلفين على الحقيقة وصرح
المحقق الشريف في حواشيه عليه ان وما رايه خطا
فلا يصح ان يجري تعللون على حقيقة الخطاب والا
لتعدد الخطاب في كلام واحد مجرد اعما ذكر من
العطف وغيره انتهى ولا نزع ما فيه من الجمع
بين الامير والمأمور في ضمير واحد يقتضي
ان اسببته كانت مستبذلة تخاطب الا جانب
في حضور الزوج مع شدة شيكته على انه ليس
في سياق النظر ما يقتضي خطابا معا معهم والعيوة
بسياق الكلام لا ياروي على ان ما روي انما
يقتضي صدور قولها بعد اتمامه يقتلوه
ليس فيه ما يشعر بحضورها معهم ومثافتها
لهم على ان قولها قرة عين لي ولك عللة لا تما
سها عدم قتلهم منه وكذا قولها عسى ان نلقا
او نتخذ ولد المحصوص به فالمناسب ان يكون
خطابها مختصا به سيما اذا جعل جملة وهم لا يشعر

حالا

حالا من احد ضميري نتخذه لظهور انه لم يكن
القول بحضورهم ح ثم السابق والساق ياتي
اعتبار التغليب لظهور اختصاص ذلك بهما
على ان التماسها من فرعون كاف اذ لا تخالفهم
فما يريد فالخطاب بالجمع تعظيما لرتوبها
لما رما ودعوى عدم وروده في الكلام القديم
مستوعبة لورود قوله رب ارجعوني فيد والله
سبحانه الخبير **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ولكن اكثرهم لا يعلمون ما قصد
او ان الغرض الاصلاح **قال** سعدى فتدري
بينغي ان يكون على الشبير والمجاز فان افعال الله
لا تنقل به على المذهب الحق **اقول** قال العلامة
في شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة
من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض
يفهم من بعض ادلة عموم السلب والنزوم
النفي ومن بعضها سلب لعموم ونفي النزوم
بمعنى انه ليس بلانم في كل فعل ثم قال والحق

ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم
والمصالح ظاهرة كإيجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك ولذا كان القياس حجة و
اما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعال تعالى
من عرض فحمل بحيث انتزعت فعمل القاضي من
القابلين بسلب العموم لا عموم السلب والله
اعلم **قال** القاضي في تفسير هذه الاية ايضا
ما نصته وفيه تقرير فطرته **قال** سعدى
افندي يعني على التفسير الاول **اقول**
اخذه من الكشاف حيث ذكر التصريح عقيب
التفسير الاول والظاهر عتيد على الوجهين
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلا
حاصل ان اكثرهم لا يعلمون ان الفرض الاصل
من الرد عليها بذلك مع انه الفرض الاصل فقيه
تقرير بعد جريها على موجب حتى كانها
لو تعلل فيما سبق حتى جرت فلذا كان الفرض

الاصلي

الاصلي ان تعلموا الله اعلم **قال** القاضي في
تفسير قوله سبحانه قال هذا من عمل الشيطان
ما نصته واقاعده من عمل الشيطان الخ وقال
سعدى افندي في الخطات الخ **اقول** لا ريب
انها صيغة لا تخلو من انتم ولكن الجمع بين
الامور الثلاثة ثم كونها عمل الشيطان وتسميتها
ظلمة والتضرع في الاستغفار مع انها صدرت
لا عن عمد ليشعر باستغفارها فيين وجهه بما ذكر
ولا ينافي ذلك كونها توجب اغما **قال**
سعدى افندي عند قول القاضي وسماه
ظلمة واستغفر منه على عادتهم في استغفار
محقرات فرطت منهم نصرة فاستحقاق
الصغيرة الخ **اقول** لم يرد تحقيرها في نفسها
بل بالنسبة الى ما يستعظم من الكبائر كما يشعر
كلامه ولا معنى لوصف الصغيرة بالصغيرة
والكبيرة بالكبر الا ذلك لظهور ان الصغر
والكبر من صفات الاجسام لا الافعال فيرا

دبهما الحقارة والعظم بالنسبة والمترو استحقاق
الذنب في نفس كيد يودي الى ارتكابه والا
صار عليه فذلك هو الذي لا يجوز له مطلقا
والالم يحز اطلاق الصغير على ما دون
الكبير **وقال** سعدى افتدى عند
قول القاضى ظاهر العداوة والاولى ان يقال
الح **اقول** عدم الاستلزام بين العدو
والمضل مسلم اما بين ظاهر العداوة والاضلال
فلا ثم لا يخفى ان كلا من المضل والمبين
ليس خبرا بعد خبر اذ لا يحسن الاخبار بمبين
من غير ان يكون قيدا للعدو اذ لا حسن في
قولنا الشيطان مبين فتعين ان يكون كل
منهما قيدا له فالمعنى عدو ومضل ظاهر العداوة
كما تقول زيد صديق خالص اي خالص
الصداقة ولو قلت زيد خالص لم يحسن
فكان قيدا للخبر لا خبرا فكان المعنى انه عدو
مضل ظاهر العداوة لا ظاهر الاضلال الا اذا

جعل

اذا جعل مبين وطفما المضل ايضا لكن الصفة
لا توصف على الاصح فلذا اقتصر القاضى على
قول ظاهر العداوة وبقي المضل على اطلاقه
قول فينبغي ان يكون المراد به الح **اقول**
كون القسم الاستعطاف فيما من القسم
لا سيما له مصرح به في كلام النخاع كابن الحاجب
وابن هشام فقول المحشى ينبغي ليس
على ما ينبغي نعم لما كان مثل بالله لا فقلز عينا
منعقده وبالله افعل باز يد غير منعقده لا على
المتكلم ولا على المخاطب جعل القاضى الاولى
فتما والثانية استعطافا فتما للقسم
فرقا بين المنعقده وغير المنعقده وليس ذلك
الفرق من صناعة الخوف فلذا لم يعتبر به
وعلى كل تقدير فالبا فتصديق متعلق بالقسم
او اسأل كما قال الله تعالى يتسألون به والاحكام
فمن متعلقه بفعل محذوف كما صرح به النخاع
لا باعصمى كما قال المحشى بل اعصمى هو

جواب القسم ولو كانت متعلقة باعصمتي
لفات معنى القسم وكان المعنى ج اعصمتي
سبب انعامك او ملائمة وليس بمبراه
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه **وقال**
رب عا انعمت على الاير ما نصه بانعامك
على المغفرة **قال** سعدى فندى فيه
انه لم يستنبأ الخ **اقول** اذا جاز لامرات
تعلم بالهام او روي كما تقدم وكذا يرم فلم يجوز
لابنها وهو يصد والنيوه ان يعلم بالهام او روي
او غير ذلك من امارات الاجابة التي لا تحق
على الصالحين على ان قوله **قال** رب عا انعمت
الاية استيناق شئ من جميع ما ذكرنا عن
بعضه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
قال يا موسى اريد ان تقتلنى كما قتلت
نفسا بالاس ما نصه اى القطي وكا انه
توهم الخ **قال** سعدى فندى لا يخفى ان
مثل هذا الخ **اقول** لا يخفى ان كون الذى

استغاث

استغاث به مستنصر من شيعته وجواب
موله في اول وهله بقوله انك لقوى
مبين مع ان لم يصدر منه في ذلك الخير
ما يشعر بقوايته فضلا عن ان يحكم عليه
بكمال الغوايه موكد بالقسم هذا مع سبق خبر
ما يشعر وقوع القتل في المدينه ذلك واضح
على ما توهم القطي لا تحتاج فيه الى افرط
ذكا وهب انهم حقا فلا يستغفر ذلك
جمع اقرانهم **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه وما ورد ما مدين الاية ما نصه
وحذف المفعول لان الفرق هو بيان ما يدل
على عفتها ويدعو الى السقي لها ثم دون **قال**
سعدى فندى دون ذكر المفعول الى قوله قلت
اقول حاصل كلام جارا لله وكذا الشيخ
عبد القاهر وتبعهما القاضى ان الافعال منزلة
منزلة اللازم وان لا حاجة في باعث الترحم
الى ذكر المعاعيل بل لو ذكرت فقبل يسبقون

ابلهم وتذردان عنهم امثالا وهو ان الترم
لكون المسقى ابلا والممنوع غنا وحاصل كلام
السكاكي ان المفاعيل مرادة وانما حذف
اختصارا والا لشمل الكلام ما اذا كانوا يستقون
عنهم ما وكانت تدودان مواشيهم فلا
ياعت للترحم حج فلا يد من ملاحظة المفا
عيل باعتبار اضافتها والى هذا مال المحقق
التفتازاني والسيد الجرجاني وحاصل كلامه
الكامل ترجيح جانب الشيخين وتقويته
بما ملخصه ان نشأ الترحم ليس الاجوابهما
وانما السقى والزود منشأ السؤال والاستفهام
على حقيقته لان زودهما يحتمل ان يكون لعجز
هما وعدم الطير كما هو الواقع ويحتمل ان يكون
لقرب عهد عنهما بالسقى وبعد عهد
مواشيهم فهي اشدا احتياجا الى المفا كانت
ولى بالمتقديم ويحتمل ان يكون تاخيرها
لاستظار الراعى او من جرت عادته بالسقى

من سرك

من شريك او قريب ونحوه الى غير ذلك من الاحتما
لات فحين سألها واجابا بان ذلك لمحض العجز وعدم
المعين فيتقن السبب فترحم لهما ولعمري ان كلام
هذا العلامة مر على هذا النهج في غاية السداد وهو
مما ترك الاول للاخر وظاهر ترتيب النظم الكرم
ينادي عليه فان قوله ما خطبك استغفها
مما راي من السقى والمنع وسؤال عن السبب وقوله
فسقى لهما مفرغ على جوابها اذ هو الاقرب ومجرد
والزود كاف في ذلك السؤال والاستفهام
على حقيقته لتيقن الحال والحاجة الى صرفه عن
حقيقته الى انه للتوسل الى الاعانه كما قال المحقق
ان مع تحقق باعث الترحم عند اي حاجة الى السؤال
للتوسل وقول المحقق انه يكون ح كلاما مع
اجنبية من غير داع ممنوع اذا احتمل ان يكون
السبب العجز وعدم المعين احدا لاحتمالات
بل ان جرحها نظر الى ظاهر الحال وان لم يتيقن به فحين
اجابا وتحقق عنده ترحم لهما واعانهما وهذا هو

الداعي الى الكلام مع الاجنبية بل الداعي الى سؤالها
مع عدم التيقن بالسبب اقوى من الداعي اليه
مع يتقن السبب كما لا يخفى والله سبحانه الخبير
والقاضي في تفسير قوله سبحانه وابونا
شيخ كبير كبير السن **الح** **والسعدى** افند
عطف على محذوف **الح** **اقول** لا حاجة الى
ارتكاب المحذوف اذا اختصاص الابل بالذكر اشعار
بان ليس لهما غيره ولئن ارتكب فليقدر ما هو
اعم من الخادم اى ليس لنا من يقوم بتذلل
كما لا يخفى **قال** الله تعالى انى اريد ان تكلم
احدى ابنتى هاتين **قال** سعدى افندى
في الكشف الى قوله قلت **اقول** وضع اسم
الاشارة لكمال عتق ما اشير اليه عند الخطاب
وكمال العناية بتوجيهه ذهبه اليه فلذا قال
ان اللوم في هذا الرجل للعهد الخارجى وان كان
الرجل حاضر اذ حضوره لا ينافى احضاره بتوجيه
دهن المخاطب اليه لجواز الغفلة عن الحاضر

فاذا كان

فاذا كان المقام مقام اعتبار احتياج الى الاشارة ك مقام
مواعدة نكاح احدى هاتين المعينتين فدعى
المحشى ان المعروضة تغنى عن الاشارة ممنوعة
فلذا اجتمع في هذا الرجل والاشارة لا يستدعى
ان يكون للمخاطب عهد بغير ما اشير اليه كما نرى
المحشى فلا دكاله فيها على ان له بنات غيرهما
ولا ان المخاطب يعلم ذلك كيف وذلك في اول
وهله من قدوم موسى على شعيب عليها السلام
ولا احاط له بتفاصيل حواله بعد ودعوى ان
المراد احدى بنتى هاتين لا ابنتى الاخرتين قول
بمفهوم المخالفة على ان عدم علم المخاطب بان ليس
غيرهما كاف في الاحتياج الى الاشارة كما اذا كان
لك غلام واحد في المجلس وليس لك غلام غيره
لكن المخاطب لا يعلم ان ليس لك غيره وقلت
فعل غلامى اليوم كذا فبما توهم المخاطب انك
تريد غلاما غير هذا من غلمانك فاذا قلت
غلامى هذا دفع التوهم وكان ذلك فائدة الاشارة

فلا نضاف ان لادلاله في الكلام على ان يكون له نبات
غيرها في الواقع فالحق ما قال لعلاء الله علم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فان اقمتم
عشر اقمتم عندك ما نصه او برعية الاجل الاول الخ
قال سعدى افندي جواب اخر لتسليمي خاص
بغير مذهب الخفية **اقول** اطلاق القول بالاختصاص
غير مستحسن فقد رجع الجواز صاحب الهداية بان
من باب القيام بامور الزوجية وايداه ابن الهمام بان
الابن اذا استاجر اياه للخدمة لا يجوز له لو استاجر
للزراعة بصرى ونقل عن البديع ان من مشايخنا
من جعل في رعي الغنم روايتين ومنهم من قال بصرى
في رعي الغنم بالاجماع وانما الخلاف في خدمتها **قال**
القاضي في تفسير هذه الآية ما نصه مع انه يمكن
اختلاف الشرايع **قال** سعدى افندي وفيه
بحث الى قول نعمين ذلك الخ **اقول** لا ورود
شرعية من قبلنا شرعية لنا اذ لم يثبت الاشتاخ
ولا ريب في انتشاخ جميع ذلك في شريعتنا **قال**

كشفت

في كشف البردوى ذهب كثير من اصحابنا وعامة
اصحاب الشافعي الى انه عليه الصلاة والسلام كان
متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام
وان كل شرعية تثبت لنبى في باقية في حق من بعده
الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتشاخ ثم
قال فعلى هذا يلزمنا شرعية من قبلنا على ان شرعية
ذلك النبي الا ان يثبت الانتشاخ **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه **قال** لاهله
امكنوا اني انت نار العلى اتيكم منها بخبر او جذوة
ما نصه عود غليظا الى قوله ولذلك بيته بقوله
من النار **قال** سعدى افندي اى لاستعما
في الذي ليس فيه نار الى قوله وفيه تامل **اقول**
فيه تامل اذ لو اريد النار الممودة لاستغنى
بالاضمار عن الاظهار بل لاستغنى عما اذا كان
يكفى ان يقال اتيكم منها بخبر او جذوة لظهور
ان المراد اتيكم من مكانها يدلى على الطريق او
جذوة على ان المطلوب نار تصطبى للبرد وسوا كانت

هذه المذكورة او غيرها فيكون العهد ضايعا
على الترياق ما في البيان من المبالغة التي اشار
اليها فتعين ان المراد جدوه هي نار سوا كانت تلك
النار او غيرها فلا يتأيد ما في سورة طه من قوله
سبحانه ايتكم منها بقبيل فتأمل **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فلما اياها نودى
من شاطئ الوادي الايمن ما نصه اناه النداء من
الشاطئ الايمن لموسى **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه **قال** سعدى افندي فان
قيل ذهب جماعة الى قوله قلت العلمم الحج
اقول لا يخفى ما فيه من صرف النظم اكثر من
ظاهره وتقدير متعلق خاص اعني قريبا من
غير دليل عليهم مع توجه الفعل اعني نودي اليه
وجعل من بمعنى في توسيع دائرة الشجرة الى
غير ذلك مما ينزه عنه شاحنة التنزيل الخليل
ولعل الحمل على التمثيل اقرب على حداني معكما
اسمع واري تشبيه حاله عند حصول ما حصله

من لا

من الادراك عند مجال من سمع النداء الحسي
بذلك المكاره من ذلك المكان ويتغى المتعلقات
بجانب المشبه به بحالها على ما فسر القاضي
وغیره والله سبحانه الخبير **قال** القاضي في
تفسير قوله سبحانه واطم اليك جناحك
ما نصه يدريك الميسوطين الح **قال** مولا
العلامه الى قوله قلت **اقول** حاصل كلا العلامه
ان قوله سبحانه واطم اليك جناحك كناية
عن التجرد وضبط النفس كما قاله في الوجه الاخير
لكن عند خروج اليد بيضا لما انخرج على
غير الآف والعادة حيث خرجت كشماع الشمس
تقش البصر فان روية مثل ذلك في غضون
اعضائه باعث الخوف والتخبر بمقتضى البشيرة
فلذا امر بالانشيت لما يعرض له من الرهب الذي
هو الخوف والتخبر فنسبة قوله سبحانه واطم
اليك جناحك الى قوله اسلك يدك الاية
نسبة قوله سبحانه لا تخف انك من الامنين

الى قوله وان الق عصاك الا يراكن لما كان الاول
الترجيحا على الخوف اكد فيه النهى بالجملة الاسمية بعد
هذا حاصله ثم اعترض على ما فسر به القاضي بقوله
يديك المبسوطتين الى اخر عبارته بانه لا وجرح
لتاخير عن قوله اسلك يدك ولا تخفى انه اعترض
قوى ولم يكف الطيبي موثر كما زعم المحشي فانه
لم يزد على ان قوله اسلك يدك شد بعضه التعليل
وانه امتنان عليه بموهبة اخرى مزيدا لاشترائه
وان اضمم الا يرفع ليعمله مكان اتقاير وان اسلك
واضمم في الحقيقة امر واحد وان التكرير لاختلاف
الغرضين ولا يخفى ان هذا غير دافع ايراد العلامة
اذ كل من شد عضد التعليل والامتنان حاصل
على تفسير العلامة وان النهى بلا تخف وتاكيد
ذلك بالجملة الاسمية كاف في التشبث غير محتاج
الى الزيادة وانما المحتاج اليه قوله سبحانه اسلك
الا يراذه هو المحتاج الى ان يعقب بافادة التشبث
والتجمل من الرهب كما عقب لا قل بقوله لا تخف

الاية

الاية على انه لا تكرير على ما قال العلامة من تجلاد على
ما قال القاضي وان كان مع اختلاف في الغرض
ثم اعترض ثانيا بانه لا وجدة لاستعارة الجناح
لليد اذ الذي يستعار له جناح الطائر اغا هو
اليدين بتمامها الا الذي يدخل في الجيب منها وذلك
ظاهر وهذا ويرد على الوجه الثاني ويرد عليه ايضا
انه اذا كان المراد خالها في الجيب كان الاضمار كافيا
وقول المحشي ان المراد في الثاني الاثنان وفي الاول
الواحد ليس بشئ اذ هو دفع عن الوجه الاول
والا يراى على الثاني ان المراد فيه الواحد كما صرح
ببرهان الله مكررا وصرح به القاضي بقوله او ياد
خالها في الجيب ثم ان العلامة لم يخالف هنا ما
تقدم منه في سورة طه كما زعم المحشي بل قال هنا
سبق تفسيره ولا خلل في عبارة تراصلا كما زعم
وحتى فيها نقل ليلا بمعنى الى والله اعلم
والقاضي في تفسير قوله سبحانه فامر الله
معي ردا يصدقني ما نصه بتخيض الحق قال

سعدى فندى اشار الى ان يصدقنى ليس فيه مجاز
الح **اقول** لا ريب فى ان هارون كان لمترجم موسى
عليهما السلام يلخص حجته ويبين تزييف دللتهم
لكونه اوضح لسانا ومجرد التلخيص والتبيين ليس
عين النسبة الى الصدق نعم هولتاثيره فى النفوس
بفصاحته كالشاهد على صدقه فكانه يصدق
فالمجاز فى المفرد حيث اريد بالتصديق التلخيص
كما جمع عليه محشو الكشاف والطيبى واليمنى وصاحب
الكشف وكان المحشى اشار لما قلنا بالامر بالتأمل
وال القاضى فى تفسير قوله سبحانه **وال**
سنشد عضدك باخيتك سنقويك به فان
قوة الشخص بشده اليد الح **قال** سعدى فندى
والطاهر انه لا وجه لجعله كناية بل هو مجاز الح
اقول قد صرحوا فى شروح المفتاح بانه كما
ان المجاز قد يصير حقيقة عرفية بكثرة الاستعمال
ولا يخرج بذلك عن كونه مجازا بحسب اصله
كذلك الكناية قد تصير بكثرة الاستعمال فى الكنة

عند

عند بمنزلة التصريح كان للفظ موضوع بازايه فلا يلا
حظ المعنى الاصلى بل يستعمل حيث لا يتصور فيه
المعنى الاصلى ويسمى مجازا متفردا على الكناية
لقيام القرينة المانعة عن ارادة المعنى الاصلى
وكان هذا مراد صاحب الكشف فلا يراد **قال**
القاضى فى تفسير قوله سبحانه قال موسى زنى
اعلم من جاء بالهدى من عنده مانعه وقران
كثير قال بغيره ولا نزال جوابا لمقالمهم الح **قال**
سعدى فندى يعنى انراستينا فى قوله لكن
لا يخفى عليك **اقول** مراد القاضى بيان المعنى
على القرانين فانه على القراءة بالواو والمعنى على الجمع
بين المقولين فى دهن السامع ليميز الصحيح
من الفاسد وعلى تركها المعنى على السؤال والجواب
لان مقول موسى اعنى قوله زنى اعلم الا يرد وقع
جوابا لمقالمهم فكان الكلام السابق مظنة للسؤال
بما اذا قال موسى فى جوابهم فليل قال موسى لا يرد
فلذا تركوا الواو لان جوابا لسؤال لا يفترزعرف

من حروف العطف لا الواو ولا الفاء ولا غيرها فاقتصار
المحشى على الفاء تصور وما يكلام القاضى وقصور
على ان باب الفصل والوصل يدور على الواو وعدمها
واما الفاء ونحوها فلها معان محصلا اذا قصدت
وجب العطف بها نعم بما يستال ان مقال موسى
وقع عقيب كلامهم فهلا اختيرت الفاء وبجاء
تحبان شبح الكلام على منوال السؤال والجواب
احصر لفظ الترك العاطف واغزر معنى لما فيه
من تكثير المعنى بتقدير السؤال مع قلنا اللفظ
وفيرا لا غنا عن التصريح بالسؤال لوضوحه
وغير ذلك من المزاي المذكور في موضعها لكن هذا
خروج عن الصدد الذى هو بيان الفرق بين
القرأتين والله اعلم **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه وهدى ورحمه لعلمهم يتذكرون
ما نصه وقدر بالامارة وفيه ما عرفت **قال**
سعدى فندى وفيه رد على الزمخشري لكن
كلام الزمخشري **الح اقول** يريد ان يخالف

لما سلف في تفسير قوله سبحانه ونريد ان تمن
الاية وانت خبير ان لا يخالفه فان الامارة عنه متعلقة
بفعله سبحانه اعنى المن ولا خلافا لاهل الملل
والحكام ايضا في عدم تخلف المراد عنها واما اذا
تعلقت بفعل غير كالتذكر في لعلمهم يتذكرون
ففيه خلافا للمعتزلة في التوفيق بين كلامي الزم
محشى على وفق مذهبه قال في شرح المواقف
الارادة القديمة توجب المراد اتفاقا من اهل
الملل والحاكم ايضا اذا تعلقت ارادة الله بفعل
من افعال نفسه واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه
خلافا للمعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
وان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة
انتهى وقد تبين الا انه لا حاجة الى صرف
النظم عن ظاهره بدعوى ارادة البعض من الكل
اذ عموم البصائر للناس والهداية والرحمة
ياياه والله اعلم **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه فان لم يستجيبوا لك فاعلم

الايرمانضه وعادك الى الايتان بالكتاب لاهدى فحذف
المفعول للعلم ببولان الاستجابة يعدي يتفسر الى
الدعا وبالله الى الداعي فاذا عدى اليه حذف الدعا
غاليا **الح** **قال** سعدى فندى قال في الكشاف
ولا يكاد يقال استجاب له دعاء الا نادرا فيندفع
ظن التدافع بين كلاميه على ما ذكره مولانا العلامة
اقول لم يذكره مولانا العلامة قد افعا في تفسيره
ولعله ذكره في منهجه او غيرها وكلامه على وفق
ما في الكشاف نعم بين كلامي الكشاف ما يشبه
التدافع فانه قال في تفسيره واخرال عمران انه يقال
استجابة واستجاب له وذكره هنا ان في لم يستجبه
حذف مضاف فوفق صاحب الكشاف بان مراده
ان في استجابيه حذف مضاف ايضا **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه انا كنا من قبله مسلمين
مانضه استيناف اخر لبيان الدلالة على ان ايمانهم
برئيس مما احدثوه واغاهوا امر متعارف عهد
لما رواه ذكره في الكتاب المتقدم وكونهم على دين

اللام

الاسلام قبل نزول القرآن او تلاوته عليهم باعتقاد
هم صحت في الجمله **قال** سعدى فندى قوله
وكونهم مبتدأ خبره باعتقادهم اقول في بدل الظاهر
انه عطف على اسم ان اعني ايمانهم ليكون كل من المؤمنين
مفاد الاستيناف وحاصله ان الاستيناف لا مرين
الدلالة على ان ايمانهم بالقران متقادم لا حينئذ
وعلى انهم مسلمون وان لم يتدينوا بالا سلام لا
اعتقادهم صحة الاسلام قبل نزول القرآن او تلاوته
عليهم فالاستيناف للدلالة على هذين الامرين
لا الامر الاول فقط اذ كان يكفي ان يقال امتابه
من قبل خ والله اعلم **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه وما كان ربك مهلك القرى حتى
يبعث في امتهارسولا لايرمانضه في اصلها
التي هي اعمالها لان اهلها تكون افطن وانبل **قال**
قال سعدى فندى الاولى ترك هذا التعليل
فانه يجر الى مذهب الفلاسفة من انه يشترط
في الرسول صفا الجوهر وذكا الفطرة وعائنه مدعاة

ان البعثة فيهم لكونهم اقطن فهم اسرع فتولا واذا عانا
للحق وكونهم انبل اى اشرف فاذا اذعنوا للحق تبعهم من
دونهم اتباع الاتباع للاشراف فكان استهلال الدعوة
ولم يدع القاضى اشتراط ان يكون الرسول منهم
وان يكون اقطن فهذا عيسى عليه السلام ولد
بالناصره وبعث في بيت المقدس ولو فرض انه منهم
فالذهب الحق عدم الاشتراط **العدم قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه ثم هو يوم القيامة
من المحضرين **قال** سعدى فنذى قال ابو
حيان **الح اقول** لا بى حيان ان يقول هو ايضا
في المحضرين الى النار فضميرهم كالضماير التي قبله
راجع الى الكفرة والله اعلم **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه وقيل ادعوا شركاءكم
فدعوهم الاية ما نصه من فرط الخيرة **قال**
سعدى فنذى قال مولانا العلامة **الح اقول**
للعلامة ان يقول الاول ابقا الامر على حقيقته
كما ينبغي عليه امتثاله بقوله فدعوهم وان المقصود

ان

ان يدعوهم في عجز واعن الاستجابة فيحصل
لهم كمال الافتضاح وللمؤمنين كمال الشان بهم
وهذا الوجه مع ما فيه من ابقا الامر على ما يتبادر
منه ابلغ من ان يراد بالامر مجرد التبيكيت **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه فدعوهم
فلم يستجيبوا لهم ما نصه لعجزهم عن الاجابة
والتصره **قال** سعدى فنذى قال مولانا
العلامة **الح اقول** نص القاضى في تفسير سورة
ال عمران ان الاستجابة اخصر من الاجابة ووجهه
ان فيها معنى اعطا المسئول والاجابة قد تكون
بمجرد القول فدعوى اتحادها معنى لا يرصاه
القاضى فلذا فسر الاستجابة بقوله لعجزهم
عن الاجابة والتصره لانها هي المسئول فصارها
صلة لعجزهم عن الاستجابة فأتحد كلام القاضى
والعلامة وان رفع اعتراض العلامة **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه لو انهم كانوا
يهتدون ما نصه لوجبرهم من الخيل يدعون

بمن العذاب **قال** سعدى افندى ويجوز
ان يكون قوله يدفعون الخ **اقول** انت تعلم انه
لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بتقدير الجواب
مضارعاً وقياسه على آية لو يطيعكم فتناس مع
الفارق لان لو قد يليط بشرط مفارعة القصد
الاستمرار التجردى كما في آية لو يطيعكم ونحوه
كقصد استحصار الصورة كما في آية ولو ترى
اذ وقفوا وهذا الجواب مضارع على نزع منه لا
الشرط الذى يلى لو ولا وجه لقصد الاستمرار
التجردى فى الدفع ولا استحصار الصورة اذا
الدفع منتفرا ساو الحق ان مراد القاضى ان الجواب
على الوجهين جملة ما راوا العذاب بقرب قوله
تعالى وراوا العذاب فلا حاجة الى تقدير لدفعوا
العذاب ايضا كما نزع مع وجود القرينة اللفظية
قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه وربك
يخلق ما يشاء ويختار الاير ما نصه لا موجب
عليه ولا مانع له **قال** سعدى افندى

قال

قال مولانا العلامة **الح** **اقول** يشير العلامة
الى ان الارادة لا تتنافى الايجاب بالذات فجاز
على راي الفلاس قهر ان يكون العالم واجبا
فى الاول بالواجب تعالى مع قصد الاجاد
يكون قصده منقده ما بالذات مقارنات
كتقدم الايجاد على الوجود وانما المحال هو القصد
الى ايجاد موجود بوجود قبل ايجاد موجود
بوجود قبل فليس فى اثبات المشير فى الاثر
مرد عليهم بخلاف فى اثبات الاختيار لانه ينافى كون
الفاعل موجبا فى اثباته مرد عليهم لكن قد بينا
فش فى هذا بما ذكره بعضهم من ان الحكماء متفقون
على انه تعالى فاعل بالاختيار بمعنى ان شافعل
ان شاترك فان صدق الشرطية لا يقتضى وقوع
مقدمها ولا عدمه فتقدم شرطية الفعل واقع
دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما لكن
التحقيق ما ذكره بعض من ان الواقع بالارادة
والاختيار هو ما يصح وجوده وعدمه بالنظر فى

الفاعل وان اريد بروام وقوع مقدم الشرطية الاولى
ودوام عدم وقوع الثاني ودوام صحة بنقيضها
فهو مخالف لتصريحهم بكونه تعالى موجبا بالذات
للعالم لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد ودوامها
مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة
والاختيار بل مجرد اللفظ انتهى وعليه الرد عليهم
فيهما كما قال العلامة ثم في ما ذكره المحشي من الفرق
بانهم يشبثون للمشييه معنى راجعا الى العلم بخلاف
لانهم لا يشبثونه بالمعنى الذي يفسره في اللغة
القرآنية الخ نظر اذ هم قائلون بالاجاب لذاته وهو
يتا في الاختيار على ما سمعت من التحقيق فرائهم في
الاختيار عن اصل ولين سلم انهم لا ينفونه بناء على
ما تقدم من الشرطية فهم لا يشبثونه بالمعنى الذي
يفسره في اللغة القرآنية ايضا اذ مدعاهم لزوم الوقوع
بالقصد وعدم صحة الا وقوع وليس هذا معنى
الاختيار في اللغة القرآنية اذ لا يجب على الله شئ
وكذا الارادة فانها عندهم عبارة عن نفس علمه سبحانه

بوجه النظام الاكل ويسمونه عنايه قال في شرح الموقف
قال ابو سينا العناية هي احاطة علم الله الاول تعالى
بالكل وما يجب ان يكون عليه الكل فعلم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبوع لفيضان الخير
والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
لحق هذا فقد تبين انهم انثبوا الاختيار فهم لا يشبثون
على ما هو المفهوم من اللغة القرآنية وكذلك الارادة
لانها عندهم نفس العلم كما سمعت قد عوى الفرق على
ما ذكره المحشي ممنوعه والله الموفق **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ما كان لهم الخيرة
ما نصه وقيل المراد انه ليس لاحد من خلقه ان يختار
عليه الخ **قال** سعدى فزدي ولعل وجه تضعيف
الخ اقول رفع وجه الضعف فلا وجه ووجهه ان
تقديم المسند اليه المظهر المعرف يفيد المحصر
كما هو مذهب لزم محشي فالمعنى لا يخلق ما يشاء
ولا يختار ما يشاء اختيار الاربع ومن لوازمه
ان لا اختيار لهم راسا كما اشار اليه القاضي لانهم

لا يختارون عليه كما هو الوجه الثاني **قال** —
القاضي في تفسير هذه الآية أيضا وقيل ما موصلة
لـ **قال** — سعدى فتدى أى لا نافية إلى قوله وجوه
المذهب لا اعتزال **اقول** — لا يخفى أن الاختيار
على هذا الوجه بمعنى إثباتها من الخبر لا ريب
أن الله تعالى يرصنا لهم ~~في الدنيا والآخرة~~ **قال** —
هذا من دعوى وجوبها ~~بما لا يوجب~~ **قال** —
ولو جوب إليه لما نقله القاضي ~~بما لا يوجب~~ **قال** —
قال — سعدى فتدى وفي الآية احتمال آخر **اقول** —
لا يخفى أنه خلاف الظاهر لا تركاب حذف الهمزة
من غير داع فجعل ما نافية مفعن عنه ولا نه كان
الظاهر ويختار ما يكون أى يوجد كما ذكره المحقق
على حد يخلق ما يشاء والنظم بخلافه وإن تكات
التأويل خلاف الظاهر **قال** — القاضي في تفسير
قوله سبحانه إذا قال له قومه لا تقرح ما نصه
لا تبطر إلى قوله ولذلك **قال** — الله تعالى ولا تقرحوا
بما اتاكم **قال** — سعدى فتدى فيه أن الحسن

والقبح

والقبح شرعيان **اقول** — أنت خير بان القرح بها
إذا كان نتيجة جها المدموم شرعا بمثل قوله عليه الصلاة
والسلام حب الدنيا رأس كل خطيئة كما ذكره هذا المحقق
كان ما هو نتيجة أعنى القرح مما مذموم ما شرعا
فكان حاصل كلام القاضي فلذلك أى لكون القرح
بها مذموم ما شرعا نهيها ما الله تعالى عنه بقوله
ولا تقرحوا بالقبح الشرعي كما هو مذهب الأشاعرة
قال — القاضي في تفسير قوله سبحانه وأصبح الذين
عنتوا مكانه بالأمس الآية ما نصه منذرهم أن قريب
قال — سعدى فتدى ولا يظهر مانع **اقول** —
أنت خير بان حقيقة اليوم الذي قيل الأمر يومك
فإذا قلت فعل يزيد كذا بالأمس كان حقيقة اليوم الذي
قبل اليوم الذي وقع فيه فكذلك ولا ريب أنه
هنا ليس كذلك والخسف مرتب على جميع
ما شرح من بغية واعتراه اذ هو عاقبته
وموراه ولا ريب في استمرار ذلك إلى حين الخسف
فهو واقع عقبيه فهو موقع الفا وليس مرتبا

على غنى الذين يريدون الحياة الدنيا ولا مقتضى
لاختصاص غنيهم باليوم الذي وقع الخسف
في غداة ان يحوز ان يكون القمى فيه وفي الزمان
الذي قبله فلذا فسر بالزمان القريب الشامل له
ولما تقدمه ولذا قال جارا لله هنا قد يذكر
الامس ولا يراد اليوم الذي قبل يومك ولكن
الوقت المستقرب على الاشتعار **قال** القاضي
في قوله سبحانه ويكون الله يسيط الرزق لمن
يشاء ويقدر ما نصرو وكان عدد البصيرين مركب
من وي للتعجب وكان للتشبيه **قال** سعدى
افندي وقيل كاف الح **اقول** انت تعلم ان كاف
هي كلمة على هذا المذهب فضلا عن ان تعرف عن التشبيه
ان حاصل هذا المذهب ان يكون مركبه من وي
للتعجب وكان وعبارة الطيبي هكذا قال ابن جني
وي على قياس مذهب الخليل وسيبويه اسم سمي به
الفعل فكانه اسم اعجب ثم ابتدأ فقال كانه وكان
فيه عاربية عن معنى التشبيه انشد ابو علي كائن

حين

حين امسى لا تكلمى ميتم ليشتهى ما ليس موجودا هذا
كلامه ثم نقل على الوجه الثاني وهو ان اضلها وبت
عن ابن جني فقال قال ابن جني من قال انها وبت
فكانه قال اعجب لانه لا يفتح الكافون واعجب لان الله
يسيط الرزق وهو قول انى الحسن وينبغي ان يكون
الكاف حرف خطاب اسما بمنزلة الكاف في ذلك واولئك
لان وي ليست مما يضاف ان ترى كلامه **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه تلك الدار الآخرة
يجعلها الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا ما
نصفه ظلما على الناس كما اراد فرعون وقارون قال سعدى
افندي وفي التشبيه اشار الى الجواب عما تعلق به
المعتزلة الى قوله فالمراد ما انتفى عنه رضا الله تعالى
اقول وجه تعليلهم ان قوله سبحانه والعاقية
للمتقين تدل على قوله سبحانه تلك الدار الآخرة الآية
فانريد كما قال صاحب الكشف على ان العزة التقوى
ولا يكفي ترك العلو والفساد المقيدتين قال جارا لله
بعد ان نقل ان لفصيل قراها ثم قال ذهب

الاماني وان عمر بن العبد العزيز كان يرددها حق
قبض ما نصته ومن الطماع من يجعل العلو لفرعون
والفساد لقارون متعلقا بقوله ان فرعون
وقارون فله تلك الدار الآخرة ولا يتدبر قوله
والعاقبة للمتقين تدبر على والفضيل وعمر بن
واجاب الطيبي بان المراد بالعلو والفساد ما
اشتمل عليه فضة قارون وبالمنفي من لم يكن مثل
فرعون وقارون لان ذلك مقتضى المقام هذا
حاصل كلامه وهو الذي فهمه هذا المحشي من
كلام القاضي ولا يخفى انه يكون المعنى عليه
تلك الدار الآخرة نجعلها لمن لم يعا ولم يفسد
علو فرعون وقارون وفسادها وان العاقبة
لمن يتقى المرتبة التي كانا عليها فيقتضي ان من
علا دون علوها وافسد دون فسادها ولم يتق
مادون تلك المرتبة من العلو والفساد فله تلك
الدار الآخرة ولا يليق ذلك بمقام الترغيب و
التحذير مع ما فيه من الترحيص في انواع العلو

والفساد

والفساد التي هي دون تلك المرتبة مع ان كلام
العلو والفساد تكرة في سياق النفي مع ما فيه من
اخراج المتقين عما هو المتعارف في السرع ودعوى
ان ذلك مقتضى المقام ممنوع بل مقتضاه ان تلك
الدار الآخرة لمن لا يريد علوا ولا فسادا مطلقا لمن
يريدهما ويدخل فيه العلو والفساد الذي كانا عليه
دخولا اوليا وهو الذي نخال به جار الله تقويه
لمذهبيه ولو كان مراد القاضي مراد الطيبي لفسر
المتقين بما فسر به اعني من يتقى مثل فعلهما
لا بمن يتقى ما لا يرضاه الله تعالى مطلقا كما هو ظاهر
كلامه وهو المطابق لما هو المتعارف من معنى
التقوى في الشرع حسبما بينه القاضي في تفسير
هدى المتقين ثم تقييد انتفاء رضا الله تعالى
بما فيه به هذا المحشي من الانتقاء الكامل حتى
يكون رضا الله تعالى منتقيا عن بعض المسهبات
انتفاكا مالا بحيث لا اثر للرضا وغير منتف انتفا
كاملا عن بعضها بحيث يكون للرضا اثر ما يخل

بالادب وعجبه الطبع بل كان للقاضي عنه مندوحة
لو فسر بما فسر به الطبيب لو كان مراده مراده والذي
ارى في تفسير الآية الكريمة ويحتمل ان يكون مراد
القاضي والقلم عند الله سبحانه ان يراد بالعلو
الاستكبار على الرسل بعدم الانقياد للامارات
وبالفتاد الظلم على العباد بذكره ما سبق من حال
فرعون وقارون وان اللام المجارة في قوله سبحانه
تجعلها للذين الاختصاص وان الحصر اضافي اي
تجعلها للذين لا يستكبرون عن الايمان ولا يظلمون
الناس لا لمن يستكبرون عن الايمان ويظلمون
الناس ويدخل فيهم فرعون وقارون دخولا او
ليا وهذا لا ينبغي ان يدخل الجنة مؤمن لم يكسب
شيئا من الاعمال الصالحة او اكتسب مع الايمان
اعمالا سيئا فالحصر اضافي ثم المراد بالعاقبة اعلى
ما ينطلق عليه اسم العاقبة كما هو المتبادر عند
الاطلاق والمراد بالمتقين ما هو المتعارف في
الشرع اعني المجتنبين جميع ما لا يرضاه الله تعالى

من

من فعل وترك والمعنى ان العاقبة الكاملة التي
لا يشوبها عقاب ولا كدر هي للمتقين فكان فيه
ترغيب في الانصاف بصفهم لمن لم يكن في درجاتهم
ثم أكد ذلك كما قال القاضي بوعده المحسنين ^{عند}
المسيين ولا يخفى ان فيما ذكرناه جمعا بين هذه الآية
الكريمة وما ورد من قوله عليه الصلاة والسلام
من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان رقى وان سرف
وردا لما تعلقت به المعتزلة وابقا للمتقين على
ما هو المتعارف في الشرع مع موافقه ما نقل عن
القضايل وعمر بن عبد العزيز اذ المراد بالمتقين
الاتون بجميع الواجبات المجتنبون جميع المناهي
مع كمال المناسبة لما تقدم من السياق والارتباط
بما في السياق من وعده عليه الصلاة والسلام بالمعاد
العظيم وهو اعلى ما يكون من حسن العاقبة ولا
يبعد ان يكون العظيم وهو يكون ما ذكرناه هو
مراد القاضي ولا يبعد ان يكون مراده بقوله لا
يرضاه الله الذي لا يرضاه الله تعالى سواء كان الجميع

او البعض فان من اتقى شيئا مما لا يرضاه عدم تقيا للغة
ومعلوم ان ذلك مشروط بالايمان ويكون تعيما بعد
التخصيص ويكون المراد بالعاقبة الدار الآخرة لا اعلى
عاقبه فيها وعليه يندفع ممسك المعتزله ايضا
لكن ما ذكرناه أولا اولى والله سبحانه العليم الخبير
والقاضي في تفسير قوله سبحانه ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معارفه ما نصه كانه
لما حكم بان العاقبة للمتقين واكد ذلك بوعده المحسنين
ووعيد المسئين وعده بالعاقبة الحسنى في الدارين
والسعدى قد دى وقوله في الدارين مبتنى
على الجواز لجمع **الحاقول** التقوى في متعارف
الشرع كما قررة القاضي في تفسيره وايل البقرة وأشار
اليه هنا هي التجنب عن جميع ما لا يرضاه الله تعالى
من فعل او ترك فلا بد من استمرار التجنب الى حين
الموت اذ لو ترك التجنب في واحدة لم يكن متجنبيا
لجميع فلم يكن متقيا في يستتبع حسن العاقبة
في الدنيا لا بما لا يستتبع العاقبة الحسنى في الآخرة

بمقتضى

بمقتضى الحكم بان العاقبة للمتقين فان ارثيد بالمعار
المقام المحمود فهو مستدع لسبق التقوى في الدنيا
بمقتضى ان العاقبة الحسنة للمتقين لا لغيرهم
فكان الوعد بالمقام المحمود وعده بالعاقبة الحسنى
في الدارين وان ارثيد بالمعطى مكة وقد تكرر ليقيد التعظيم
الذي لا يكتنه كنهه كما ينادى عليه المقام فلا ريب
ان عظمة المعاد لعظمة ما يقع فيه كما في الكشاف
وتلك العظمة لا يكون بدون التقوى اذ لا شرف
بدونها وهي مستتبعه للعاقبة الحميدة في الآخرة
بمقتضى الحكم المذكور على ان تنكير المعاد بعد سياق
قوله سبحانه والعاقبة للمتقين مؤكدا كما تقدم
وجه بنا الخبر اعني قوله سبحانه ان الذي فرض
عليك القرآن اى العمل به دليل على ان المراد له رادك
الى معادته في الآخرة او بعبارة حسن العاقبة فتبين
ان في الآية الكريمة وعده بالعاقبة الحسنى الكافية
في الدارين على كل من التقى بين واما دعوى
استعمال المشترك في معنيين وان فيه ما فيه فقد انفتح

ما فيه من غير عقوبة والله سبحانه الخبير
سورة العنكبوت قال القاضي
في تفسير قوله سبحانه احسب الناس ان يتركوا
ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون الا بامانة فان مناه
احسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم **امنا قال** سعدى
افندي واغترض عليه الى قوله والجواب الى قوله بنا القوم
اقول لا يخفى ما في تقريره المعنى من التقيد بحيث
يقاربه بيت الفرزدق وليس عنه ببعد ومع ذلك
فقد زاد لفظ اذا قالوا وليس في النظم الكبريم ما يدل
عليه وقدر قولهم امنا وهو المفعول الثاني ومصبت
الانكار بعد فعل الحبان فاوهم انه علت له مع انه علت
للمتروكية فكان ينبغي عند بيان حاصل المعنى
تأخير عن ذكر المتروكية لانه علت لها وبعد هذا
كله لا يكون حاصل المعنى ما ذكر بل حاصله احسب
الناس متروكيهم غير مفتونين لقولهم امنا فيكون
مصبت الانكار ح كون المتروكية معللة بهذه العلة
وليس هو برابر المراد احسب الناس لقولهم امنا ان يتركوا

غير

غير مفتونين على ان يكون ان يقولوا عله للحسيان و
الباقى ساداسدا المفعولين كما هو الوجه الثاني
وهو نظير ما قالوا في قوله سبحانه ام حسب الذين
يعلمون السيات الا بتركهم سيئاتي وهو مختار العلامة
ولا شك ان المذكور لصاحب التقريب واحسن ما
اجيب به عنه ما ذكره اليميني من ان الناس المعنويين
حسبوا تركهم غير مفتونين حاصله وحيث ان علت الترك
وحسبوا تركهم امنا فانكار عليهم الحسيانين ولا يلزم
من انكارهما امنا ان يكون الترك حاصله وانما يلزم ان
لو كان الانكار متوجها الى الحسيان الثاني فقط ومثاله
قوله احسب لكافرين يترك غير معاقب بقراء الاضياف
فانه لا يلزم من هذا الكلام ان يكون قد ترك عقابه
ثم قال اليميني لصاحب التقريب ان يقول ان الاستفهام
لانكارى اذا دخل على الفعل المعلن بعلة يكون اثباتا
للفعل ونقيا للعلة انتهى ومن هنا عرفت ان الوجه
هو الثاني اذ في الاول ايهام ما لا يراد مع الفصل بالاجنبى
وهل لا اهتمام بالخير محسن للفصل فيه فتيه

الابهام المذكور لا يربى اذا الغالب توجه النفي الى الجزئ
الاخير سيما مع تقدّمه ومن مراعاة بناء القواصل
كما ذكره هذا المحشى لا يكافيه اذ لا يرتكب ابهام ما
لا يراد من المعنى لاجل ذلك البنا اللفظي مع سلامة
الوجه الثاني عن ذلك كله **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه وان جاهدك على ان تشرك بى ما ليس لك به
علم فلا تطعمه الا اية ما نصه بالالوهية صبر عن نفسها
بنفى العلم **قال** سعدى افندى فان قيل هذا
مخالف **اقول** لا يخفى ان العلوم الفعلية لازمة
لتحقيق معلوماتها فيلزم من انتفاء ما انتفاها
ولا نسلم ان علمهم بمصنوعاتهم كذلك ولو سلم فالمراد الترتى
عن اشراك ما لا يصحح الا لوهية مصنوعاتهم او غيرهم
ولا وجه لتخصر الترتى بما يكون مصنوعاتهم ثم كلام
القاضى هنا لا ينافى ما تقدم في القصص في تفسير
قوله ما علمت لكم من آله غيرى اذ القاضى حمل نفي
العلم هناك على ما يتبادر منه وعلاّه بان فرعون
لم يكن جازماً بنفى آله غيره ثم نقل عن بعضهم معبراً

بقيل

بقيل ان المراد نفي المعلوم وان ذلك من خواص
العلوم العقلية وذلك لا ينافى اختاره هنا موافقه
لما في الكشاف **قال** المحقق الطيبي عند قوله
والمراد بنفى العلم نفي المعلوم ما نصه يعنى هو من
الكتايب وهو نفي الشئ بالبرهان الا ان هذا لا
يستعمل غالباً في حق الله وفيه اشارة الى ان نفي
الشرك من العلوم الضرورية انتهى ولا يخفى
انه يكفي في الكتايب اللزوم في الجملة كما قرر في محله
واذا كان عقلياً كان اقوى **قال** القاضى في
تفسير هذه الاية ولا بد من اضرار القول **الح**
قال سعدى افندى وفيه بحث **الح** **اقول**
لا يخفى انه ينقل في معنى وصى وجهين الاول
كونه كامر معنى وتضى فاو الثاني كونه بمعنى
قال ولا يلزم من كونه بمعنى ان يتصرفه فاذا
قلت وصيت زيدا بفعل كذا فلا يحسن ان
نقطف عليه بقولك وافعل كذا الا ترى انه
على تقدير ان يكون بمعنى امر لا يجوز العطف

بالخطاب عليه وان كان ايضا في معنى قلت له
افعل والله اعلم **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فليث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما ما نصه بعد المبعث
قال سعدى فندى فان قلت تقرر في علم
الاصول **الح** **اقول** لا يخفى انرا اذا كان لا يحتمل
الزيادة والنقصان فكيف يجوز ان يتوهم
اطلافة على الاكثر وتوهم ما لا يحتمله اللفظ
غير معتبر فالظاهر ان معنى على ما ذكره صاحب
الكشف في تفسير آية الترياق من ان يجعل الجن
فردا ثم يطلق اسم الفرد الكامل على المجموع كما
في قولهم ابن ثلاث سنين او ابن سبع سنين
انما شرع في الاخير وان ذلك مطرد في عرف العرب
والعجم فاذا عدل الى الاستثنا تاكد كمال العدد
قال الطيبي نقلا عن الزجاج الاستثنا يستعمل
في كلامهم لتأكيد العدد وكما لك انك قد تذكر
الجملة وتريد اكثرها فاذا اردت التوكيد في تمام

قلت

قلت كلها واذا اردت التوكيد في نقصانها ادخلت
الاستثنا انتر **قال** القاضي في تفسير هذه
الآية واختلاف الممتزج **الح** **قال** سعدى فندى
ولم يعكس لان العرب **الح** **اقول** الاولى ما قاله
غيره من انه لما استراح من قومه بالاعراف طاب
منامه وصفا عيشه فان العرب تعب عن الحصب
بالعام وعن الجذب بالثقل **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه وابراهيم اذ قال لقومه
اعبدوا الله ما بفضته اى ارسلناه حين كمل عقله
قال سعدى فندى اشارة **الح** **اقول**
لا يخفى ان اذ ظرف لما مضى وفيه معنى التعليل
فاذا قلت احسنت اليه اذ اكرمتني كان المتبادر
تقدم الاكرام على الاحسان فكان المتبادر هنا
سبق الدعوى فكذا فستر بما حاصله حين قدر
على التكميل والارشاد كما هو حاصل كلام القاضي
ولو اعتبر سعة الوقت وان المعنى ارسلناه
حين دعا الناس برسالة كلاما مفسولا •

والقاضي في تفسير قوله سبحانه
فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشتروا
واله ما نصرة متوسلين الى مطالبكم بعبادته
مقيدين لما حاكمكم من التعميم بشكركم او متقين
للقاير الخ **قال** سعدى افندى الظاهر
بتدليل او الفاصله الخ **اقول** لابل الظاهر
ما العبارة عليه فذان وجهان مبنى الاول على
ان قوله سبحانه واعبدوه من روادف
ابتغاء الرزق من عنده تعالى وجعلها اليه
يرجعون بمنزلة التاكيد لما امرهم به من العباد
والشكر وحاصل المعنى عليه ابتغوا الرزق
من عند الله واعبدوه متوسلين بعبادته
الى مطالبكم التي من حملها رزقكم واشكروا لله
مقيدين نعم بالشكر ثم كذا الامر بالعبادة بقوله
اليد ترجعون اي اليك الى غيره ترجعون ومن
كان المرجع في دار الخلود اليك الى غيره كان هو
الحقيق بان يعبد ومبنى الثاني على ان جملة

واعبدوه

واعبدوه ليست من روادف ابتغاء الرزق
بل القصد بها الى الاستعداد بالعبادة للقاء الله
تعالى وجملة اليه ترجعون استيناف للتعليل
وحاصل المعنى عليه استعداد بعبادته للقائ
لان الرزق اليه ترجعون وهذا الوجه كما لا يخفى
اقوى معنى بيدان الاول اشبه بما سبق
من الرزق قلذا قدم والله سبحانه الخبير
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه
يروا كيف بيدي الله الخلق الى قوله سبحانه
ثم ينشئ السناء الاخره ما نصته الايضاح باسم
الله تعالى مع ايقاعه مبتدا بعد ضمارة في بدا
واضال الاستنار عليه للدلالة على ان المعصية
الخ **قال** سعدى افندى قال مولانا العلامة
الى قوله قدت الخ **اقول** قد ناقض نفسه
حيث ادعى انفا ان القصد هو اقام الدليل
على الاعادة بلا يدا ثم الحق على ما قرر وان اشأ
الاعادة مقصود في الاول والثاني وفيه مع

ذلك افاده تجهيلهم سيما على القراءة بتا الخطاب
حيث ذكر هذا المحشى من خطاب من الرسل
لامهم فكان ح ك خطاب ابراهيم او محمد عليهما
الصلوة والسلام لاسترف كان الظاهر ان يراى
فيه ما دوى في الثاني من المزاي وهذا حاصل
ايراد العلامه هذا ثم لا يخفى ما في جعل قول ربنا
ثم يعيده عطف على الاستفهام دون الفعل
اعنى بيدي من مخالفه الظاهر كما هو صنيع
القاضي بتعالج ر الله والذي دعاها اليه ان
فعل الرقيب وان كانت علمه لا يصح تسليطه
على الاعادة اذ الاستفهام لا انكار الا بطلان
في قيد ح ثبوت علمه بالاعادة وليس ثبات
حتى نقل الطيبي عن صاحب المطلع ان اذار
جعلت الرقيب علمه جعلت الاعادة لوضوح
دليها كما معلوم لهم استغنى عن هذا التكلف
لكن رده صاحب لكشف بان الرقيب وان
كانت علمه لان الايداع مرنى كالاعادة لكن

المقصود

المقصود الاستدلال بالابداع على الاعادة فلا يحسن
ان يسلك في سلك واحد انترى واذ قد عرفت
ما في كلامهما من التكلف كما اطلعك عليه
صاحب المطلع وما في كلامه ايضا كما كشف
عنه صاحب لكشف فلا يبعد والله الخبير ان
يقال في توجيد الاية الكريمة ان الاستفهام توثي
لا ابطال وانما مشحوب على ترتيب الاعادة على الايداع
اذ هو المنكر لهم دون الايداع كما قال تعالى ولئن
سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله ولدا قام الدليل عليهم الاستدلال بالابداع
على الكعادة كانه قيل الم يعلموا كيف وقوع الاعادة
بعد الايداع ما كان ينبغي لهم عدم العلم مع وضوح
الدليل ثم اعقبه بالدليل اعنى قول ربنا ثم قل
سيروا في الارض لا يدرى ثم اشار الى الحكمه الداعية
الى الاعادة اعنى المجازاة بقول ربنا ثم يعيد
من ليشاء ويرحم من ليشاء وهذا كما يقول لمن
يعلم اساة زيد الى عمرو ولا يعلم احسانه الى

بعدها لم تعلم ان زيد ابى الى عمرو ثم يحسن اليه بعد
ذلك لم تعلم بوقوع هذا بعد هذا فما بعد ثم عجز
فقد يتصل لير الاستفهام وهو سايع في الواو
مثل ايجي زيد وعمرو في انكار اجتماع مجيها وفي
الغا ايضا مثل يحصل هذا فمذا على حد ما قالوا في قوله
سبحانه فمن هو على بئير من مرتبه ان المراد انكار
التعقيب والذي يعصده ان وقوع في القرآن ان الله
بيد الخلق ثم يعيده فقالوا كيف بيد الله
الخلق ثم يعيده انكار الوقوع الاعاده بعد الابد
على ابلغ وجه فقيل في تجهيلهم لم يعلموا كيف
بيد الله الخلق ثم يعيده اى لم تعلموا بوقوع
ذلك بعد الابد اما كان ينبغي جهلهم به مع وضوح
دليله ثم اورد الدليل مفصلا بقوله قل سير وافي
الارض الاية ثم اعقبه ببيان الحكمة الداعية
اليه بقوله يعذب من يشاء الاية وانما اختي هذا
الاسلوب ولم يكيف ببيان الاعاده مجرعا عن
ذكر الابد اما جال الدليل وزيادة في التجهيل ورفعا

لما ثبت به

لما ثبت به المنكرون من ان لا حكمه في الاعادة فكما
عشا لا يليق بالحكمة ان لو كانت لفرض فلا جاين
ان يعود الى الله فيعود الى العبد وهو اما اتصال
الم فهو لا يليق اولدة ولا لدة في الوجود وما يتجمل
منها فهو خلاص من الالام ولا الم في البوت والعدم
فاشير الى ان الحكمة فيها المجازاة لكل بما يستحقه
كان الاعادة ينتجها لا بد اقلها فصلت هذه الجملة
اعني جملة يعذب من يشاء عما قبلها الكمال اتصالها
ثم على ما قررنا يكون قوله سبحانه يعيده عطف
على بيده كما هو الظاهر والمقصود من تجهيلهم
بما جاز الدليل وقوله سبحانه قل سير وافي الارض
الاية هو الدليل التفصيلي وبيان للحكمة الداعية
فلا حاجة الى قولهم بان الاول دليل نفسي والثاني
فاق او الاقل حدسي والثاني نظري وهذا
هو السر في ما اشتمل عليه قوله سبحانه ثم الله يشاء
النشأ الاخره من المزمع حيث كان هو المقصود
بالاستدلال بخلاف الاول ثم ذكرناه متمش

على قرأتى الخطاب والغيب في الممتروا اما على تقدير
كونه من قصة ابراهيم فعلى قراءة الخطاب يكون
متصلا بقوله وان تكذبوا من غير حاجة الى تقدير
القول وقوله تعالى قل سيرا وحكاية كلام الله
له وكذا اذا كان اعتراضا بشان النبى عليه الصلاة
والسلام يكون متصلا بقوله وان تكذبوا ايضا
وقوله قل سيرا على حكاية كلام الله كما في تقايره
واما على تقدير الغيب فان كان من قصة ابراهيم
عليه السلام يكون متصلا بقوله فقد كذب
امر من قبلكم ويكون تجهلا للاسم الماضيه
وفيه تجهل على الطف وجه لمن اقتضى اثرهم
من امته وقوله تعالى قل سيرا واثرها قامة
الدليل ومثله اذا كان الكلام اعتراضا بشان
النبى عليه الصلاة والسلام فليتامل جيدا
الله سبحانه الهادى **قال** القاضى في
تفسير قوله سبحانه ووهبنا له اسحق ويعقوب
مانضه ولدا ونافله حيث آتس عن الولادة

من

من عجوز عاقر ولذلك لم يذكر اسماعيل **قال**
سعدى فتدعى معنى ان المقام مقام الامتنان
الى **اقول** لا يخفى ان هبة اسمعيل على الكبر
امتنان فلو ضم في الذكر اليهما كان الامتنان
اكثر واما ابتلاه ووهب فترى ما نانا فلا يعده
في الامتنان بهيته على الكبر فايراد العلامة
وارد والقول ما قال الزمخشري والله اعلم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولما
جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ما نصبر بالبشارة
بالولد والناقله **قال** سعدا فتد وفيه بحث
يظهر الى **اقول** وجهه ان القاضى يتبع
لجاء الله فسر البشري في قوله سبحانه في سورة
هود ولقد جات رسلنا ابراهيم بالبشرى
الاية بالبشارة بالولد فقط لقوله عقيب
فبشرناها ياسحاق ومن وراء اسحق يعقوب
فينبغي ان يقتصر عليه هنا من غير ذكر النافله
وقد تبع المحشى في ذلك العلامة ابن الكمال

وانتخير بان الواقع في سورة هود بعد البشارة
بالولد البشارة بالولد والناقله ايضا كما قلونا
وبشارتها بشارتها حتى قال القاضي ثم ان ترجيح
البشارة اليها للدلالة على ان الولد يكون منها و
تفسيره هنا بالبشارة بالولد والناقله هو
المناسب لقوله سبحانه ووهبنا له اسحق
ويعقوب ولا منافاة بين التفسيرين اذ
تقدم في سورة هود البشارة بهما وان لم يكن
دفعه وكلمة لما يعنى حين كما في المعنى فعنى
هذه الآية الكريمة وحين جات رسل ابراهيم
بالبشارة بالولد والناقله قالوا الآية ولا ريب
في وقوع البشارة بهما في ذلك الحين كما افصح
عنه آية هود وان لم تقع دفعة وهذا هو الا
نسب بساق هذه الآية فلذا فسر به تبعاً
لما رآه الله ايضا والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه قالوا نحن اعلم بمن
فيها التخيّن وأهله ما نصه بتسليم لقوله مع

ادعنا

ادعنا يزيد العلم به **قال** سعدى فندى
يجوز ان يكون الضمير الخ **اقول** المراد بمن
فيها لوط وقومه قال في الكشاف يعنون نحن
اعلم منك بحال لوط وقومه واعتنازه منهم
الامتنياز البين وان لا يستاهل ما يستاهلون
انترى فقوله سبحانه نحن اعلم بمن فيها شامل
للوط وقومه على ما هو المتبادر منه كما سمعت
عن الكشاف غير ان المقصود بالذات هو ا
علمتهم بحال لوط عليه السلام اذ هو المذكور
في اعتراض ابراهيم عليه السلام او معارضته
فلذا اقتصر عليه القاضي بقوله مع ادعنا زيادة
العلم به ثم اعلميتهم بحال في ضمن اعلميتهم
بحال من القرية مشعة تخيّن لكن لم يكتف
بذلك بل صرح بتخيّن وتخيّن أهله مع
القسم على ذلك زيادة اطمئنان لقلوب
عليه السلام **قال** القاضي في تفسير
هذه الآية وفيه تأخير البيان عن الخطاب

قال سعدى فندى قال مولانا العلامة الى قول
 ونحن نجيب **اقول** نعم نجيب بهذا نجيب
 بانه ليس موضع النزاع قال المحقق العفداني
 هذا خبر وانما النزاع في الكاليف التي يحتاج الى
 معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسألة في التا
 خير الى وقت الحاجة انتهى ويؤيده قولهم ان
 تاخير البيان الى وقت الحاجة لا يجوز الا عند
 من يجوز التكليف بالمحال فالقول ما قال العلامة
 اذ ما نحن بصدده ليس خطا بالتكليف والله سبحانه
 الخبير **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
 وقالوا لا تخف ولا تحزن على ما صنعت على فكنتهم
مناق **قال** سعدى فندى فيه ان الحزن
الح **اقول** فهم ان التمكن متوقع لا واقع فاشكل
 عليه ان الحزن انما يكون على الواقع فالنجاة الى ان
 الحزن على الطن وهو واقع فان اراد ان الحزن
 عليه هو الطن فظاهر انه ليس كذلك اذ الحزن
 عليه انما هو وقوع المكروه لا ظنه اذ ظن المكروه

ليس

ليس عين المكروه كمن اخبر بخبره بوقوع ما يكره
 قصد فترحزن ثم اخبره من يشق به بعد و
 قوعه فترحزن فحين حزن لم يحزن على ظنه
 واعتقاده وحين سر لم يتسرله وانما مدار الحزن
 والتسور على الوقوع وعدمه وح فالحزون
 عليه ان كان هو التمكن كما قال القاضي عاد المحذور
 على زعم المحشي فالتحقيق ان الحزون عليه هو
 التمكن بمعنى سلامة الاسباب والالات مع
 قوة الداعي على حذ ما قالوا في القدرة الممكنة
 وانها سابقه على الفعل وهذا كما سيأتي قريب
 من قول القاضي في تفسير قوله سبحانه وكا
 مستبصرين متمكنين من النظر ولكنهم لم
 يفعلوا ولا ريب في وقوع فكنتهم وقد رتبهم
 عليهم في اعتقاده عليه السلام عند مجي الرسل
 كما تشير البيه زياده ان بعد لما من اتصال
 وقوع المسألة بمحبتهم اذ لم يعلموا انهم رسل
 الله بل انهم بشر اضياف اولو جمال وان لا وليك

المردة اقتدارا وتمكنا من الوصول اليهم ولا قدرة
له على الدفع كما افصحيت عنرايتهم من قوله
هو لا بناتي هن اطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون
في ضيفي الى قوله لو ان لي بكم قوة او اوى الى ركن
شديد فهو اغا حزن على تمكنهم من الوصول
اليهم وقدرتهم عليهم لوجود اقتدارهم مع قوة
الداعي عندهم وهو موجب مساندة وصديق
ذرعهم ولا ريب ان تمكنهم من الوصول واقع
في اعتقاده عليه السلام حبيها تلونا من ايت
هود واذ بتيتن ان الحزن على تمكنهم من الوصول
اليهم وقع منه في اقول وهو من مجي الرسل
كما يشير اليه كما ان بعد لما من الاتصال وحبا
فصل في سورة هود علمت ان تفسير القاضي
النسب مما قال العلامة لما في سورة هود من
التصريح بتأخر اخبارهم بايهم رسل عما وقع له
عليه السلام من الحزن وما ذكره المحشي في معرض
التردد على العلامة من ان الواو لا تدل على الترتيب

ليس

ليس بشي لان اذا كان قوله تعالى وقالوا عطف على مقد
تقديره فقالوا اننا رسل ربك كما قال المحشي او فكشفت
الحال كما قال العلامة مكان مدخول الفا وما عطف
عليه مؤخر اعا قبلها حتما سواء دلت الواو على
الترتيب ولم تدل والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ان الله يعلم ما تدعون
من دونه من شيء ما نصدا ومصدريه وشي
مصدريه **قال** سعدى فتدى قيل فمن التبعض
والمعنى الخ **اقول** الظاهر انه تحريف من قلم
الناسخ اذ تدعون من الدعاء الدعوى ثم لا يخفى
ما فيه من تكلف الحدق بلا دليل مع سماجة المعنى
وكذا ما ادعى انه لا ولى اذ مع انه لا يلايه كلام القاضي
اذ كلامه على تقدير ان يكون شيء مصدريه لا مفقو
لا يخفى ما فيه من التكلف بجعل شيء وهو نكرة
في الاثبات بمعنى الاشياء وكان اخصر منه
وابلغ ما لو قيل يعلم دعاكم شيء يجعل التنوين
للتحقير والعدول عنه من غير طائل الى هذا القول

غير لائق بالتنزيل الجليل بل لو ادعى ان من زائده
وشئ مفعول به كان احسن وزيادة من في
الاثبات مما ذهب اليه الاخفش والكسائي و
هشام وابن مالك في التشهيل وعلمه بالسماح
نظما ونثرا هذا ثم هذا الوجه اعني كون ما مصدرا
وشئ عبارة عن المصدر سبق اليه ابو البقاء و
اعترضه ابن السمين وغيره بان يكون التقدير
بعدم يكون دعاكم من شئ من الدعا ويمكن ان
يجاب عنه بانه على تقدير المصدر تير يكون لبيان
الجنس كما هو على تقدير الاستفهامية وكما ان
فايدة البيان من الاستفهامية افادة العموم
ودفع توهم الخصوص كذلك فائدة على تقدير
المصدر تير اذا حاصد تير اذا حاصد يعلم
دعاكم الذي هو شئ من جنس الدعا كان من
افراد الدعا وعلى اي حال كان من حاله ففيه
اثبات احاطة العلم بجميع الافراد والحالات
ودفع توهم الخصوص وان كانت ما مستفها

بمعنى اي شئ وقد بينت بجنس شئ تأكيدا
للعومرفيان دعاهم بجنس شئ من الدعا
اي دعاكم فقد الى افادة العموم بالطريق
الاولى ثم معنى قول القاضى ان شئ مصدران
ما مصدر مصدر هو الدعا لان مفهومه
مفهومه على حد ما فرطنا في الكتاب من شئ
حيث كان شئ مصدر اي عبارة عن التقرير
والله سبحانه الخبير **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه وكذلك انزلنا عليك
الكتاب ما نصه وهو تحقيق لقوله فالذين
اتيناهم الكتاب يؤمنون به **قال**
سعدى فندى من حيث اننا اجمال الى قوله
ولذلك اختلف فيه اقوال العلماء **اقول**
ليس منشا اختلافهم ما ذكره من التقييد
في الاول دون الثاني كما انهما ان كونه عليه الصلاة
والسلام اميالا يقرأ ولا يكتب قبل نزول القرآن
ثابت بالنظر كما هو مدلول كان في ما كنت اذهي

للمضى الصريف ولا نمر مدار الاعجاز ومدفع الارتياح
كما يتبين القاضى حتى لو لم يقيد بقوله تعالى من
قبله لكان المعنى على التقدم قال الطيبي قال
محى السند يعنى لو كنت تقرأ وتكتب قبل الوحي
لشك المبطون ثم قال ويؤيده وما كنت تتلو ما قبله
اى قبل انزالنا اليك الكتاب وقال الشيخ محى الدين
النووى فى شرح صحيح مسلم وكما جاز ان يتلو جاز
ان يخط ولا يقدح هذا فى كون امتيا اذ ليست
المعجزة مجرد كون امتيا فان المعجزة حاصله بكونها او
لا كذلك ثم جاء بالقران ويعلم لا يعلم بالاميتون
وقالوا ان الله علم ذلك وكما علمه ما لم يعلم من العلم
كذلك علم ان يكتب ويخط ما لم يخط بعد النبوة
ثم قال الطيبي والصحيح ان كان لا يحسنهما انتهى
فتبين من هذان عدم التلاوة والخط قبل نزول
القران ثابت بالنص سوا جعل قديم من قبله
لهما اول الاول اذ المعنى انك ما كنت تتلو ولا
تكتب قبل نزول القران كما هو صريح كان وان

مدار

مدار الاعجاز ومدفع الارتياح حتى لو لم يوت
بقيد من قبله لكان المعنى على ما ذكرنا وهو نظير
قوله سبحانه وكذلك اوحينا اليك روحا من
امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان اى
ما كنت تدبره ما قبل الوحي كما فسروه برغاية
الامر ان التصريح بالقيد المذكور ربما يفهم وجودها
بعد نزول القران على القول بالمفهوم وهو الذى
ادعاه العلامة موافق للقايلين بوجودهما
كما اشار اليه الطيبي فليس منشأ الاختلاف
القيد المذكور بل منشأه ان الايدى فى انتفاءها
قبل نزول القران كما هو مدلول ما كنت تتلو
على حد ما كنت تدري الايدى وهى ساكنة عن
وجودهما معا بعد فعل وجدا بعدا ولا والله
سبحانه الخبير **قال** القاضى فى تفسير
قوله سبحانه انما ازلنا كتابا المبطلون ما تضمنه
فيكون ابطالهم **الح** **قال** سعدى افندى
يعنى على هذا الوجه **الح** **اقول** هكذا فهم وليس

بذلك بل عبارة المصنف على ظاهرها وقوله فيكون
ابطالهم باعتبار الواقع الى مخصوص بالخير
المنقول بقليل دون الاقلين على تقدير التقدير
كما يقتضيه المقابلة وحاصل الوجه الاول انه
سماهم مبطلين لكفرهم المذكور اعني قولهم
على ذلك التقدير بقليل او التقدير بثبوت تراهته
عليه الصلاة والسلام عن ذلك الاحتمال
فلاضافه في قوله لكفرهم للعهد المذكور
الكفر بالقول المذكور وهذا الوجه هو الذي
اختاره صاحب الارشاد حيث قال وسميتهم
مبطلين في اتباعهم بهم على التقدير المفروض
لكونهم مبطلين في اتباعهم الاحتمال المذكور
مع ظهور تراهته عليه الصلاة والسلام عن ذلك
استثنى وحاصل الوجه الثاني ان هذا الارتياح
مع قطع النظر عن كون كفره له لان كونه
امنيا وان كان معجزا لا يوجب انتفاؤه الارتياح
مع وجود معجزات كثيرة اذ لا يلزم في النبوة

الايتان

الايتان بكل معجز فحاصل الوجه الاول ان تسميتهم
مبطلين لكفرهم بتجويز الاحتمال المذكور
على ذلك التقدير وحاصل الوجه الثاني
اقامة الدليل على بطلان الارتياح مع قطع
النظر عن تراهته وعن كون الارتياح كفرا
بل هو باطل في نفسه على ذلك التقدير للدليل المذكور
وحاصل الوجهين ان تسميتهم مبطلين لبطلان
ارتياحهم على ذلك التقدير وحاصل الثالث ان
ابطالهم باعتبار الواقع دون المقدار المفروض
لانهم على التقدير لم يكونوا مبطلين في ارتياحهم
لان ارتياحهم عن دليل لانه يكون حج على خلاف
مانعت في الكتاب المنزلة وانما سماهم مبطلين
وان لم يكونوا مبطلين على ذلك التقدير لكونهم
مبطلين في الواقع حيث كفر وايد مع وجود نعمة
عليه الصلاة والسلام على وفوق ما راءوا في الكتب
المنزلة وهو كونهم اميا مع معجز ان اخر هذا الثالث
يقابل الاولين لان الابطال فيه مبني على الواقع

وفي الأولين على التقدير وهذا الأخير هو الذي
أشار إليه جارا لله بقوله سماهم مبطلين
لأنهم كفروا به وهو ما في فكانه قال هو لا المبطلين
في كفرهم لولم يكن أميالا رتا بوالخ قال الطيبي
وتوضيحه ان المبطلون على تأويل مفهوم اللقب
لا الضمير كأنه قيل هؤلاء الأشخاص الذين حصل
لهم الأبطال انتهى والله اعلم **قال** سعدى
أفندي عند قول القاضي دون المقدر ما نصه
كما في الوجه الثاني **اقول** لا بل كما في الوجه
الأول والثاني كما بينا **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه وإن جهنم لمحيطة بالكافرين
ما نصه ستحيط بهم يوم يأتيهم العذاب
أو هي كالمحيطة **قال** سعدى أفندي المحيطة
على هذا من المبالغة في التشبيه كقولهم زيدا
سد **اقول** الظاهر انه ليس من هذا القبيل
بل استعاره تبعية مبناها التشبيه لأن استعارة
ما هو الحال معنى الاستقبال استعارة بتعنيده

كما

كما نصوا عليه والاستعارة ابلغ من التشبيه البليغ
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يوم نفيثا
هم العذاب ما نصه طرف لمحيطة أو مقدر
مثل كان كيت وكيت **قال** سعدى أفندي
ولقد أغرب مولانا العلامة في **اقول** العلامة
ذكر الوجه الأول والثاني متابعين لغيره ثم قال
هذا ما يقتضيه النظر الجلي وأما الذي
يقتضيه النظر الدقيق فهو ان الله تعالى
منزه عن النسب الزماني والكميات كلها
واقعة في أوقاتها المعينة بالنظر اليه سبحانه
فلا تخوز في أحد جزى الكلام ثم قال ولا وقف
على الكافرين لأن يوم طرف احاطة النار بهم فبني
الكلام على ما اختاره من النظر الدقيق ولعمرك
انه بالقبول حقيق **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه الم غلبت الروم في ارض الارض
وهم من بعد غلبهم سيفلون في بضع
سنين ما نصه وقيل بالجزيرة وهو ارض

ارض الروم **قال** سعدى فندى للطيبى وانما
نسب الادنى الى قوله قلت لا يلزم **اقول** فهم ان
مراد الطيبى الارض المذكورة في قوله سبحانه في اذ
الارض فاعترض بما اعترض وليس بذلك بل مراده
بقوله فان لم يرد بها الارض المنسوب اليها بالا
قربيه بدليل قوله قبله وانما نسب الاول
الى عدوهم اى الى ارض عدوهم وقوله بعده
فلا بد من ارض اخرى وليست الا ارض عدوهم
وحاصله ان اذنى من الامور النسبية فاذا لم
يرد بالارض المنسوب اليها ارض العرب تعتر
ان يراد بها ارض فارس للقرينة المذكورة ومختص
ما قال في الكشف اما الدلالة على الاضافة فظاهرة
من ذكرهم واما النهاية فلحديث المغلوبين
اى مغلوبيتهم لفارس والله اعلم **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه ولكن اكثر الناس
لا يعلمون ما نصه وعده ولا صحت وعده **الح**
قال سعدى فندى كان الاولى ان يقول

الح

الح **اقول** سياق بيان مراد القاضى **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه يعلمون ظاهرا
من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون
ما نصه وهم الثانية تكرير الاولى او مبتدأ غافلون
فلون خبره والجملة خبر الاولى وهو على الوجهين
منار على تمكن غفلتهم عن الآخرة المحققة لمقتضى
الجملة المتقدمة المبدلة من قوله لا يعلمون تقر
الجها لهم **الح قال** سعدى افتدى وانت خير
يانر لا يظهر **الح اقول** انت خير بان في هذه
الجملة تقرير الجها لهم من وجهين الاول كونها
بدلا مفيدا ان لا فرق بين عدم العلم والعلم
الذى يختص بظاهر الدنيا كما قال لقاضى وهذا
مفاد كونها بدلا من الاولى لا مفاد مدلولها
ومعناها والثاني مفادها من حيث مدلولها
ومعناها وهو علمهم ببعض من الطواهرات
التمتع الذى يسببه يشاهدون الحيوانات
البرية كما يفيد ما تضمنته من تنكير ظاهر

ومن البعضية كما افاده القاضي بقوله المقصور
ادراكها الى قول بيان من العلم بظاهرها الخ وهذا
التقريب مع ما في ضمنه من التشبيه لم يأت
من كون الجملة بدلا بل لوجعلت استينا فاما
قال الطيبي لا فادت ذلك بل لوعطفت وقيل
ويعلمون مثلا ولا فادت ذلك لانه معناها وما
لها فليس هذا مفادها من حيث انما يدل
ولا دخل للبديهة في تقرير هذه الجواهر وتخصيص
ان ههنا جها لتيين الواحد قصر نظرهم على
بعض ظاهرها من الحياة الدنيا كالبراهم وهذا
مدلول الجملة ومعناها كما صرح به القاضي
بقوله المقصور ادراكها الخ والثانية عدم الفرق
بين عدم العلم والعلم المذكور وهذا مفاد البديهة
اذ هي مخ بمنزلة يدل الكل الذي هو عين المبدل
منه فقد بان ان لا توقف لتقرير الجواهر لتي
الاولى على الوجه الثالث الذي هو مفاد البديهة
هذا والفاضل شيخ زاده جعل القاضي تقريره

وتشبيهها

340
وتشبيهها واشعارا عللا للبديهة وقد عرفت
ان الثالث مفادها وان الاولين مفاد مدلولها
ومعناها ولوجعل العلة الثالثة مللا لمجموع قوله
الجملة المتقدمة المبدلة كان اولى ليكون الاولان
مفاد نفس الجملة المتقدمة من حيث هي والثالث
مفادها من حيث البديهة والله اعلم **قال**
سعدى فندي عند قول القاضي واشعارا بان
لا فرق الخ فيرد ان المبدل من الخ **اقول** لا يخفى
ان من تنزيل الفعل منزلة اللازم ما يكون
على سبيل الكناية بان يجعل الفعل مراد برئسه
كناية عنه متعلقا بمفعول مخصوص على
حد ما قالوا في قوله شجوحساره وغيط عناه
ان يرى مبصر وسمع واعى بان يحمل هنا عدم
العلم مطلقا كناية عن عدم العلم بما ذكر من الوعد
وصحة اشعارا بانهم لو ثبت لهم اصل العلم والشعور
لعلموا ذلك لكمال وضوحه وان لا يخفى على من له
اصل العلم وظاهر ان الكنايا ابلغ من الصريح

وانه يقصد فيها كلا المغنيين وان المعنى
المكنى عثر يقصد بالقصد الاول فلذا قسر
القاضى قوله سبحانه لا يعلمون بعدم العلم
بالوعد وصحته قصد الى المكنى عثر وبين هنا
عدم الفرق بين عدم العلم مطلقا الذى هو
المكنى به وبين العلم المذكور فلا اعتبار على كلام
القاضى والله الخبير **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه وعمرها اكثر مما عمرها ما نفعه
فيه تهكؤهم **قال** سعدى افندى قال صاحب
الفراريد الى قوله قلت **اقول** يريد الطيبى انه
يكون المذكور حثارة الارض وشقها من غير ذكر
ثمرتها وهو الزرع ولا جدوى فيه فلا يدان يكون
مرتبطا بما بعده بان يراد بعمارة الارض الزرع او ما
يقهر في التهاكم اذ لا يزرع فضلا عن كثرتى
اكثرية اوليك وكان المحشى اشار اليه بالتأمل
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ثم كان
عاقبة الذين اساوا السوى ان كذبوا بايات الله

وكانوا بها

وكانوا بها يستهترون ما نفعه علة او يدك
او عطف بيان للسوى **قال** سعدى
افندى ان فسرت بالخصلة السوى متعلق
بكل من الاحتمالات الثلاث **اقول**
يريد ان علة للسوى او عطف بيان له او يدك
منه ولا يجوز ان يكون علة لاسا والتزوم
الفعل بالخبر بين اجزا الصلة وانت خير
بان المراد بالسوى جهنم ولا معنى لتعليل
فتجربا بل فتجربتها بتكذيبهم اذ لا معنى لقولنا
عاقبتهم جهنم التى قبحت بسبب تكذيبهم اذ هي
فبحة في نفسها لا افتح منها في حد ذاتها والذى
تقتضيه جزالة التنزيل ان يكون علة لكون
عاقبتهم ذلك على حد قوله سبحانه ذلك بانهم
كفروا واضراب **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء
ما قصد ممن اشركوهم بالله تعالى **قال**
سعدى افندى ويجوز ان يكون الاضافه لانهم

اشركوهم في اموالهم **اقول** لا يخفى ضعفه ومخالفته
لمثل ابن شركا وكم **قال** سعدى فندي قال العلامة
ترياده كان للمحافظ للمحافظ الى قوله قلت **اقول**
عبارة العلامة هكذا وكانوا يشركا بهم كافرين يكفرون
بآلهتهم حين يابيسوا منهم وانما جئ بلفظ لم يكن
وكانوا بلفظ الماضي لتحقيق وقوعه وقيل كانوا في
كانوا في الدنيا وترياده كان للمحافظ على الفاصله
انترى ومراده اذا كانت اليا للسيطرة كانوا في الدنيا
بسببهم كافرين كان يكفي ان يقال وكفروا بشركائهم
اي كفروا في الدنيا بسبب شركائهم اذ المعنى على الماضي
وصيغته كفروا كافرين في افادته لكن زيد في العبارة
لفظ كانوا مخافة على الفاصله فهذا على الوجه
الاخير المستدبر بقبيل اعني كون اليا للسيطرة
وكون كفروهم ماضيا في الدنيا كما هو صريح عبارة
العلامة وعليه لا معنى لفضلا الاستمرار كما زعم
المحشي وهذا كما قال العلامة نفسه في تفسير الآية
التي قبيل هذه اعني قوله سبحانه وكانوا بها

ليستهزون

ليستهزون عدل عن صيغة المعنى وتراذ عيادة
كان للآلة على الاستمرار التجدي والمحافظة
على رواسل القواصل انترى ولم يرد ان كان زائدة
كما زعم المحشي بل انجئ بها زيادة على ما هو
الظاهر من العبارة لما ذكر والله اعلم **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فسبحان
الله حين تمسوت الاية ما نصته اجنار في معنى
الامر الخ **قال** سعدى فندي لم يجعله الى
قوله محار تامل **اقول** منقول بتمامه من الكشف
وقال في اخره ان المقام من المغالقة واقرب
منها في الارشاد اذا علمتم ما ذكر فنزهوا
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه هذه الآية
او دلالة على ما تحدث فيها الخ **قال** سعدى
افندي لكن لا يظهر الخ **اقول** هذا الوجه
اظهره رتب اطامر السابق اذ هو تفرع على ما
تقدم فانه لما ذكر ان الله لا يخلف وعده وذكر
كفرهم بالبعث واستعادهم الاعاده وذكر

عقيب مصداق وعده بوقوع مجازاتهم يوم القيام
وعدم نفع ما كانوا يشركون قال فسبحان الله
الذي لا يفتنه الله عما يليق به من النقص
كالخلف في الوعد وتخلف ما خبرت به اياته
وعن العجز عن ابعث وغيره وعن الشريك وله
الحمد وحده لا لغيره كما يزعمون فهو على اسلوب
التزيينات الواردة في القرآن عقيب ذكر احوالهم
واما ذكر الاوقات فعلى ما قال القاضي من الدلالة
على ما يحدث فيها من الشواهد على عظمتهم
ختم الاية اعني قوله وكذلك تخرجون في غاية
الملاهي لما قلنا فظهر تجاوب اطراف النظم الكريم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ومن اياته
ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم تبشر تبشرون
ما نصه ثم فاجاءتم وقت كونكم تبشر **الحق قال**
سعدى افندي قال ابو حيان الى قوله قلت
اقول صرح به ابن السمين حيث قال
واذا هي الفجائية واكثر ما تقع بعد الغالاة تنقضي

التعقيب

التعقيب ووجه وقوعها بعد ثم بالنسبة
الى ما يليق من الحالة الخاصة اي بعد تلك الاطوار
التي قصرها علينا في موضع اخر من كوننا نطقه
ثم علقه ثم مضى ثم عظمنا ثم عظمنا مكسوا
لما فاجانا البشير به ولا انتشار **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ومن اياته من امكم بالليل
والنهار وابتغاكم من فضله ما نصه قلب
وضم بين الزمانين والفعلين بعاطفين اشعار
للمح **قال** سعدى افندي فان قلت الى قوله
ويجوز ان يكون الى قوله فليتامل **اقول** لا يحق
ان ما ذكره من المجاورة واقع على ما اعتبره القاضى
من الاصل اعني من امكم بالليل وابتغاكم بالنهار
فلا معنى للعدول عنه الى التوسيط لاجل
المجاورة مع وقوعها في الاصل اتم وجه نعم ان
اعتبر ان الاصل من امكم وابتغاكم بالليل والنهار
فوسطا للمجاورة على ما في الكشاف فرعا يكون له
وجه لكن بين كلاهما القاضي وجار الله بون

وكان المحشى خالهما واحدا فلذا وجه بما عسى يكون
وجها لما في الكشف ونقل عن الكشف ما يتمشى على
ما في الكشف وعبارة هكذا هذا من باب اللف
وترتيب ومن اياتنا منامكم وابتغاكم من فضله
بالليل والنهار الا انه فصل بين القرنيين الاولين
بالقرنيين الآخرين لانهم زمانان والزمان
والواقع فيه كشي واحد مع اعانة اللف في الاتجار
حاصله ان الترتيب هكذا ففصل بين القرنيين
بالطرفين لان الطرفين والظرف وكشي واحد
فلا فصل بالاجبني وهذا وجه جواز الفصل بقى
وجه فكشف نقاير صاحب الكشف بما ذكر
من الاهتمام بالطرف اذا العمدة في كونها اية كون
النوم بالليل والابتغى بالنهار اذ لو العكس لاختلى
النظام واسار الى ان في كلام جارا الله ايماليا وان
مراده بما دل عليه القران قوله سبحانه جعل لكم
الليل والنهار الا يرو جعلنا الليل لباسا والنهار
معاشا لما ان القصد في الجمل الى المفعول

الثاني

الثاني والحاصل ان جواز التوسيط لشبه الاتحاد
ونكتته الاهتمام بتقدير المتعلق على المتعلق
ومن هذا يعلم ان ما حاول المحشى في رفع
اعتراض ابن هشام على جارا الله بقوله قلت
قوله بالليل والنهار خير مبتدأ محذوف للح لا
بلا م كلام جارا الله اذ مدعى جارا الله بتعلق الطرفين
بالقرنيين على التوزيع غاية الامر انهما وسطا بينهما
لشبه الاتحاد المذكور فليس الفاصل الا الطرفين
وعلى توجيه المحشى يكون الفاصل حملا مشقلا
على الطرفين واین هذا من ذاك على ان اللف كما في
المفتاح ان تلف بين الشين في الذكر ثم تتبعها
كلاما متعلقا على متعلق باحدها ومتعلق بالآخر
وعليه يكون بالليل متعلقا بمنامكم وبالنهار
بابتغاكم حتى كافر قبل بعد قوله منامكم وابتغاكم
منامكم بالليل وابتغاكم بالنهار بارجاع كل الى ماله
تقصيلا كما يفهم من عبارة المفتاح على حد قوله
كيف اسلو وانت حقف وغصن وغزال الخط

وقد اورد الظهور ان التقدير وانت عض قد
وكذا في الحقف وما هنا ليس كذلك على ما ذكره
المحشي لان الاشارة بذلك المحذوف الى المنام
والابتغا فاحمل في النشر من غير تعليق كل على انه
يكون الاشارة فيه الى شيء لم يذكر بعد وان كان
في رتبة التقديم ويكون تقدير الكلام ح ومن اياته
منامكم ذلك المنام والابتغا بالليل والنهار وابتغاكم
ولا يليق مثله بالتنزيل الجليل واما كلام القاضي
فحاصله ان المقصود اختصاص كل بما يرى منامكم
بالليل وابتغاكم بالنهار فجئ بما النظم عليه الاشعار
بالصلوح المذكور لكن في وجه الاشعار خفافان
متعلق بالليل والنهار ان كان هو منامكم افاد وقوع
المنام في كل منهما وكذا قرينة اعني الابتغا ولم يفد
مجرد الصلوح المذكور فكان عين الوجه الاقل
وان اراد ما في الكشاف من الترتيب والتوسيط
فكان ينبغي بيان وبيان المجوز لهما صنع جارا لله
وهو خفي لا يتم المراد بدون بيان وغايتهم يقول

ان مراده

ان مراده انه جئ بما النظم عليه الاشعار ظاهرا
بصلوح كل لكل لان بالليل والنهار متعلقان بالمنام
ظاهرا فكذا في قرينته لكن المقصود المعنى الاصطلاح
الا نضاف ان هذا الاستعار مما يقصر عن شعور
امثال التابل يستدعي مجالا غير مجالنا والله سبحانه
الخبير **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ان دعاكم دعوة من الارض انتم تخرجون
ما نصته والمراد تشبيه سرعته **قال** سعد
افتدعانت خبير بان وجه اخرا **اقول** لا بل
هو وجه واحد ميناه الاستعاره التمثيلية
وان المفردات باقية على معانيها الاصلية كما هو
الاستعاره التمثيلية اعني اللفظ المستعمل
فيما شيد معناه الاصلية بتشبيه التمثيل فبين
او لا معاني لا لفاظ بقوله اذا دعاكم دعوة واحدة
ويقول ايها الموتى اخرجوا ثم بين ان المراد التمثيل
بقوله والمراد بتشبيه الخ على حد ما قالوا في قوله
في قوله سبحانه ان يقول له كن فيكون وهذا

عن ما في الكشاف وعبارتها زادهاهم دعوة
واحدة يا اهل القبور اخرجوا والمراد سرعة وجو
ذلك من غير توقف انتهى وكان المحشى لم ينظر
ما في الكشاف **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه فاقم وجهك للدين حنيفا مانصته وهو
تمثيل للاقبال الخ **قال** سعدى افندي شبه حال
المامور الى قوله قلت كيف تكون الخ **اقول**
بعض علماء البيان اكتفوا في الكتابة بحول اراءة
المعنى الحقيقي في الجملة وان امتنعت اراة
في المحل الذي استعملت فيه وعلى هذا يكون قوله
سبحانه الرحمن على العرش استوى وقوله سبحانه
ولا ينظر اليهم كناية كما ذكره السيد في شرح المفتاح
والعلامه بنى كلامه على ذلك فلا اعتراض عليه
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه من الذين
فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم
فرحون مانصته ويجوز ان يجعل فرحون الخ
قال سعدى افندي وفيه بحث فان المؤمنين

اقول

اقول لا يخفى ان وقوع هذا بعد قوله سبحانه
فاقم وجهك للدين حنيفا الاية دليل مختص لكل
حزب ممن انحرف عن الدين الذي فطر الله الناس
عليه فوزان هذه الاية وزان قوله سبحانه و
ان هذا صراط مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل
الاية كما اشار اليه الطيبي فلا بحث نعم الوجه
الاول هو الوجه **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ليكفر واما اليتنا هم اللام فيبر للعاقبة
قال سعدى افندي فيه ان لام العاقبة
اقول لا يخفى ان اللام الداخلة على العلة
الغايية تفيد ان مدحها مستتب عما ذكر
قبله في الوجود الخارجي كما انه سبب له
في الوجود العاقي والمستتب قد يتاخر عن
السبب وقد يقارن ومبنى لام العاقبة
على ذلك اذ هي كما قال الزمخشري لام التقليل
استعملت مجازا تشبيهه ترتب مدحها
على ما قبله ترتب الغرض الداعي على ما قبله

ولا فرق في ذلك بين ما كان بمهله وبدونها
فمن الاول قوله سبحانه فالتقطه ال فرعون
الاية ومن الثاني هذه الاية وقوله سبحانه
وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا هؤلاء
من الله عليهم الاية على احد تفسيريهما وامرأ
ذلك كثير **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه فتمتعوا فسوف يعلمون وقرى بالياء
على ان تمتعوا ماض **قال** سعدى فتدى
عطف على تشركون الى قوله وانت خبير
اقول لا يخفى ان الظاهر المتبادر في قوله سبحانه
فتمتعوا فسوف تعلمون بالقوة فانه ان يكون
كأنها خطابا واردا على سبيل التمهيد مثل
اذ يتنى فتستعرف وجعل الاول ماضيا حكايه
والثاني خطا باليكون الالتفات في قوله سبحانه
فسوف تعلمون خروج عن الظاهر والالتفات
من الكتابية الخفية حتى عده الزمخشري من اليبس
فلا بد له من مرجح ولا مرجح قطعا بل اللايق ان

يكون

ان يكون الالتفات في فتمتعوا امر التمهيد
وما بعده تمتد يد بعد تهديد فهو بالغ وكذا
قراءة فسوف يعلمون بالتحتمانية الظاهر المتبادر
فيها ان تمتعوا ماض حكايه عنهم كالثاني
فجعل تمتعوا امرا وسوف يعلمون الالتفات الى
الغيب لا خلافا للظاهر جدا ان الخطاب
ح بقات تمتعوا للمبالغة في التهديد فهل يحسن
ان يفرع عليه الغيبة ويصرف الكلام عما
هو الظاهر من غير مقتضى وهل هذا الا مثل
ان تقول لمخاطبك اهتدى فسوف يعرف
بالتحتمانية وكفى بالذوق حكايا **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه وما ايتى من زكوة
تريدون وجه الله قاولك هم المضعفون
مانصته والراجع محذوف ان جعلت مامووله
قال سعدى افندى لا يخفى عليك الخ
اقول كأنه شى ما قدم عند تفسير قوله
سبحانه ومن يكرههن فان الله من يعبد

أكرههم غفور رحيم من أنه لا يلزم ضم في
جواب اسم الشرط ويبسط الكلام وعلله
والحق أن ما الشرطية إن جعلت مفعولاً يتم
فلا حاجة إلى الضم وإن جعلت مبتدأ فلا يجوز
خلاف ومختار أن البقاء عدم اللزوم فإنه قال
في أعراب قوله سبحانه فمن تبع هداي لا يدر
ما نصته كل اسم شرطت به وكان مبتدأ فخبره
فعل الشرط لا جواب له ولهذا يجب أن يكون
فيه ضمير يعود إلى المبتدأ ولا يلزم التضمين
في الجواب نرى فإذا جعلت شرطية مبتدأ
فلا يلزم التضمين في الجواب والقاضي يقتضي
إشرا إلى البقاء في الأعراب **قال** القاضي في
تفسير قوله سبحانه ومن آياتنا أن يرسل
الرياح مبشرات ما نصه أو على يرسل بأفهام
فعل معلل دل عليه ولجئ إلى الفلك **قال**
سعدى أفندي ظاهراً أن فاعل دال إلى قوله
أذ لا يجب الخ **أقول** كأنه يريد أن تبشیر

الرياح

252
الرياح غير مقصود على التبشير بالمطر فقد يبشیر
بغير كراكب السفينه ببلوغ المقصد لا بتبعا
سريعاً ويبشیر بازاء العقوبة ونحو ذلك وكذا
التبشير بالمطر لا يعنى جميع الناس فمنهم لا يستريح
كالمسافر فكان ذلك قرينه على أن يقدر المحذوف
مطلقاً عما قيد به المعطوف عليه وحاصله
أن للرياح منافع منتفعين غير التبشير بالمطر
والمنتفعين به **وال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا
في الدنيا أو في القبور غير ساعة استقلوا مدة لبثهم
إضافة إلى مدة عذابهم في الآخرة **وال** سعدى
أفندي قوله أو في القبور الأولى في البرزخ الخ
أقول في التنزيل وإن الله يبعث من في القبور
والمراد ببعث الكل فما يقال هناك يقال في توجيهِه
كلام القاضي **وال** سعدى أفندي قوله القاضي
إضافة إلى مدة عذابهم قال مولانا العلامة دال إلى قوله
قلت **أقول** لا يخفى أن المتبادر من عذاب الآخرة

عذاب يوم القيمة وان مطلع الايدى الكريمة وشياقها
في احوالهم يوم القيمة فالمناسب ان يجعل المضاف
اليه اذ هو الذي يستحق عذره بالاضافة اليه لا ما
مضى قبله من عذاب القبر اذ هو انصاف مستقصر
بالنسبة اليه كما فسر وايدى ايضا ثم اللبث في قوله
استقصار لبثهم اعلم من اللبث في الدنيا وفي
القبر كما ذكره المحشي ايضا وعلى الثاني يكون المعنى
استقصار لبثهم في القبور بالاضافة الى عذاب
القبور ولا كبير معنى فيه فايراد العلامة واراد
الوجه في دفعه ان المراد بعذاب الاخرة ما يحصل
لهم يوم القيامة من الخزي والهوان والحنين
بانقطاع جال الرجاء ما علقوها به وذلك افق
العذاب وليس المراد بيوم تقوم الساعة ساعة
حدوثها بل اليوم الذي تقوم فيه وهو يوم القيامة
والمقاول تقع في اثنائه بعدما عاينوا من طول
المدة ما يستقصي لبثهم في الدنيا وفي القبور
بالاضافة اليه فالايدي على حد قوله سبحانه يوم تنفخ

في الصور ويحشر المجرمين يومئذ نرقا يتخافتون
بينهم ان لبثتم الا عشرة ايام ولعل هذا مراد المحشي
بقوله ثانيا وما قاسوه من الشدة في المحشر والله
اعلم من **سورة لقمان** **والله** القاضي في تفسير
قوله سبحانه المثلث ايات الكتاب الحكيم
هدى ورحمة للحسين الذين يقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكاة وهم بالاخرة هم يؤتون ما نصته
بيان لاحسانهم او تخصيص هذه الثلاثة الى
والله سعدى فتدى وظاهر قول الزمخشري
ياي الح **اقول** عبارته هكذا اول الذين يعملون
جميع ما يحسن من الاعمال ثم خص منهم القايدين
بهذه الثلاثة لفضل اعتداد بها انتهى ولا يخفى
ان ظاهرها انه خص بعضهم بالذكر وهم القايدين
بالثلاث وهو غير ملائم لقوله الذين يعملون جميع
ما يحسن لان الذين يعملون جميع ما يحسن
يعملون الثلاثة فهم هم لا بعضهم نعم الذي خص
بالذكر بعض اوصافهم لا اعتداد بها كما قال القاضي

ولا تنشئ عبارة بظاهرها على تقدير ان يكون
الذين مبتدأ خبره اولئك كما ذكره المحشي لانه
يكون ح استينا فاعنهم بذكر بعض اوصافهم
على حد ما قالوا في احسنك الى زيد صديقك
القدير حقيق بالاحسان حسبما يتنوع في اوابل
سورة البقرة فهم هم ايضا لا بعضهم وكان المحشي
اشار بالتامل هذا والظاهر ان مراد الزمخشري
هو ما اشار اليه القاضى وان في عبارة شامحا
والمراد خص من بعض اوصافهم وصف القايدين
بالثلاث **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
ومن الناس من يشترى هو الحديث ما نفقه
والاضافة بمعنى من وهي تبين ان اريد
بالحديث المنكر وتبعضير ان امرين لا امر
منه **قال** سعدى افندى ظاهرا ان كلمة
من الى قوله لكن الظاهر عندى **الحاقول**
لا يخفى ان الاضافة على الوجه الثانى بمعنى
من اللام اذ هي من قبيل ثوب خمر كما ذكره ابن

السهم

السامين اعنى ما يكون فيه الثانى اعمر من وجه
من الاولين لرجوعهما سالبتين خريبتين
كقولنا بمعنى ليس كل هو حديثا وليس كل
حديث هو اقرى لبيت بمعنى اللام بل بمعنى
من وضابطها ان يكون المضاف بعض المضاف
اليه كما اشار اليه القاضى بقوله ان اراد راء الامر
وان يكون المضاف اليه صالحا للاجنار بعبارة
فان انتفى الشرطان كثوب زيدا واحدهما اليوم
الخميس ويد زيد فالاضافة بمعنى اللام ان لم
يكن الثانى ظرفا لاول كمل الليل كما بين في كتب
الخوف قد اتضح انها بمعنى من فكيف تجعل معنى
اللام ليتكلف في التعبير عنها بما ذكره وكيف
تجعل فيما للاضافة بمعنى من كما ذكره المحشي
ودعوى ان القاضى قصر الاضافة بمعنى من في
التبنيية مستوعبة بل قسم الاضافة بمعنى
من الى ما يكون تبنيية وما يكون بتعريضية
فجعل الثامنة قسط من الاضافة بمعنى من لا قسما

وذلك صريح عبارته ولعل القاضى اراد بالبتينة
الاضافة التى بتين فيها ان المراد من المضاف للعام
بحسب المفهوم هو هذا الخاص وبالتبع فيه
ما يفيد ان بعض افراد الثانى لا نراهم والله سبحانه
الخبير **قال** القاضى فى تفسير قوله سبحانه
والقى فى الارض رواسى ان عميدكم ما نفعه
كراهه ان عميل بكم فانها البساطة اجزاها الح
قال سعدى فندى فيه بحث الح **اقول**
قد ثبت عند اهل الحق ان المعلول يوجد عند
العللة لا بها والله تعالى علك منع الميديا رسا الجيا
كما هو مفهوم اللام التعليلية المحذوف قبل
ان وهو مفهومه انزلوا الارسا لمادت فيبين
القاضى ذلك بان لا مانع لها من الحركة لولا الا
رساه لانها لا تقتضى لذاتها حيرا معيناً فلو لا
الارسا لتحركت اما كحركة الافلاك او باى حركة
كانت كما بينه فى تفسير سورة النحل **قال**
القاضى فى تفسير قوله سبحانه ومن كفر

فان الله

فان الله غنى حميد ما نفعه لا يحتاج الى
الشكر **قال** سعدى فندى كانه يشير
الح **اقول** هذا لا يلايم كلام القاضى بل
سرياً لا يلايم كلام العلامة من الح **اقول**
الكامل فانه اعتبر بمقابله قوله تعالى فانما يشكر
لنفسه فقد راجع الجواب فانما يكفر على نفسه
والقاضى لم يعتبر ذلك بل اعتبر بتقدير ما يلايم
دليل الجواب اعنى قوله سبحانه فان الله
غنى حميد فقد رعد ما احتياجه الى الشكر
كما اشار اليه بقوله لا يحتاج الى الشكر فكان
التقدير ومن كفر فلم يشكر فان الله لا يحتاج
الى شكره لانه غنى عن جميع الاشياء التى من
جملتها الشكر فاقيم دليل الجواب مقامه
مع ما فيه من الطريق البرنى ها على حد قوله
سبحانه ومن كفر فان الله غنى عن العالمين
فما ذكره المحشى من جعل قوله غنى تعليل الجواب
الشرطية الاولى وقوله حميد تعليل الجواب

الشرطية الثانية رفع انزلاق في الظاهر لا يلائم
كلام القاضي بل يزعم ان كلام العلامة مد والله
سبحانه العليم **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه يا بني انما ان تك مثقال حبة من خردل
فتكن في صخرة او في السموات او في الارض الاثر
ما نصدر في اخفى مكان واهزله كجوف صخرة او
اعلاه كحذب السموات **الح** **قال** سعدى
افندي لا دل في النظم الى قوله وفيه ما في **اقول**
مراد القاضي دفع ما يستشكل ظاهرا من ان ما يكون
في صخرة يكون في احدهما فيما وجد لا انفصال فاجاب
بان المراد المحذب والمقعر لكن لا تساعده ظاهر
كلمته في واصل الاولى ما اشار اليه جارا الله من ان
المراد التعميم بعد التخصيص في صخرة او في
مكان كانت من العلوي والسفلي وكان هذا مراد
المحشي بغير ما في **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه وان اقبل لهم اتباعوا ما انزل الله
قالوا بل نتبع ما وجدنا على اباونا ولو كان الشيطان

يدعوهم

يدعوهم الى عذاب لتعير ما نصدر وجواب لو محذرة
الح **قال** سعدى افندي لا ولي ما في الكشاف
الى قوله وعلى ما اختاره المصنف **الح** **اقول**
تحقيق المقام ان لوها هنا لا استقصا الاحوال على
سبيل الاجمال كقولهم فلان يعطى ولو كان فقير
او فلان لا يعطى ولو كان غنيا فمضى لبيان تحقق ما
يفيده الكلام سابق على كل حال مفروض من الاطوار
المقارنة فتدخل على ابعدها واقواها منافاة للحكم
ليظهر ثبوتها وانتقائه مع ثبوتها واستغناء مع
مساعدته بالطريق الاولى واذا كانت كذلك لا تحتاج
الى جواب ولا يلا خط قصدا الا عند القصد الى
تتميم القواعد الصناعية الخفية كما في الارشاد
وعليه فمعنى الآية الكريمة ان يتصورهم لو لم يكن
الشيطان يدعوهم ولو كان يدعوهم انكار الماء
ادعوه من اتباع ابايهم على وجه الاطلاق وانما
اقتصر على الثاني اى حال دعاء الشيطان ابايهم
لانه الواقع في نفس الامر واذا اخرج مخرج الاستبعاد

مبالغة في الانكار من جهة ان اتباعهم مما ينكر
عند كونها احتمالا مستبعدا فكيف به عند كونه
امرا محققا ولان التصريح بنسبة ابايهم الى
كمال الضلالة والجهالة ربما يدعوهم لسؤمهم
الى العناد فاورد ايراد المحتملات كما في الارشاد قال
ابن السمين عند الكلام على اعراب قوله تعالى
اولوكان اباهم لا يعقلون شيئا ولا يمتدون
مانضه في هذه الواو قوله لان احدهما للزحمة
انها واو الحال والثاني لاني البقا وابن عطية انها
للعطف ثم قال وقد وفق الشيخ يعني ابا حبان
بين القولين فقال والجمع بينهما ان هذه الجملة المصحوة
بل في مثلي هذا السياق جملة شرطية مثل اعطوا
السائل ولو جاء على فرس لاستقصاء الاحوال التي
يقع فيها الفعل وليدل على ان المراد بذلك وجود
الفعل في كل حال حتى في هذه الحال التي لا تناسب
الفعل ولذا لا يجوز اضرب زيدا ولو اساء اليك
ولا اعطوا السائل ولو كان محتاجا قالوا وعاطفه

على حال

على حال مقدره والمعطوف على الحال حال قضيح
ان يقال انها للحال من حيث عطفها بجملة حالية
على حاله ووضح ان يقال انها للعطف من حيث
المعطوف فمعنى الاية انكار اتباعهم ابايهم
في كل حال حتى في الحالة التي لا تناسبها اتباع وهي
تليسم بعد العقل والاهتد اول ذلك لا يجوز
حذف هذه الواو وان كانت الجملة الحالية فيها ضمير
يعود على ذي الحال لان مجيها عارية عنهما مؤذن
بتقييد الجملة السابقة بهذه الحال فهو بنا في استغراق
الاحوال ولذلك ظهر الفرق بين اكرم زيدا والو
جفاك واكرمهم ولو جفاك انتهي ثم قال ابن السمين
وهو كلام حسن وجواب لو محذوف تقديره
لا يتبعوه وانتهى فظهر مما ذكرناه وشئت ان اركانه
بما نقلناه ان هذه الواو لعطف جملة حالية مذكورة
على جملة حالية مقدره وجعلها عاطفة ما بعدها
على الجملة المصدرة بحرف الانكار كما ذكره المحشي
فمع انه مخالف لمطابق الاستعمال كما سمعت ليس

المعنى عليه بسديد اذا لا يكون الاخير ح قيده ابل معطوفا
على الانكار لان في معنى النفي كما ذكر المحشى ويكون حاصل
المعنى في آية سورة البقرة وفي هذه الآية انكار اتباعهم
اياهم ثم الاخبار عنهم بانهم لو كان اباؤهم ضالين
لا تبعوهم وليس بسديد وقد تبين ايضا ان لو
هذه لا يقصد فيها الى الجواب للاستغناء عما
تقدم من دلالة الكلام وان تقدير الجواب لبتين
ان المعنى على الشرط تميم الصناعة الخوف ونظير
ما قالوا في قولهم سبحان انى اخاف ان عصيت
رني عذاب يوم عظيم ان الجواب مستغنى
عن بدلالة الكلام وان تقديره ليس الالبيان
معنى الشرط وتتميم القاعدة ونعم ما قال بعض
المحشيين عند قول القاضي ان الواو للعطف
او الحال وان الجواب محذوف في تفسير آية سورة
البقرة حيث جنح الى توفيق انى حيان وصحة
اطلاق الحالى والعاطفة على هذه الواو موافقة
لمطابق الاستعمال مثل ما قدمنا من الايدى والا

مشله

مشله ومثل قولهم سبحان انى لو جئت بك بسلطان
مبين وقولهم سبحان انى لو كنا كارهين الى
غير ذلك من النظائر وعليه يحمل كلام العلامة
ولا منافاة بين تقدير الجواب لبتين معنى
الشرطية تكميلا للقاعدة وبين كون الواو للحال
كما سمعت عن انى حيان وابن السمين واما
اقتضاه على بيان الحالى الثانى دون الاولى
فلا نهى المقصود وان محط الفائدة ان الحكم
اذا تعلق بالا بعد مناسبة كان تعلقه بما عداه
بالطريق الاولى فلا يخالف بين كلاهما العلامة
وابنه سبحان وتلى لتوفيق **قال** القاضى
فى تفسير قولهم سبحان ومن يسلم وجهه الى
الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى
ما نصته وهو تمثيل للمتوكل **قال** سعدى
افندى شىء تشبيه تمثلى **اقول** هذا
على ان يكون تشبيها للتدين بدین الحق والتبنا
على الهدى بالتمسك بالعروة الوثقى المأمون

انقطاعها كما بينا العلامة التفتازاني في آية سورة
البقرة لكن كلام الزمخشري هنا صريح في الاستعارة
التمثيلية حيث قال مثلت حال المتوكل بحال
من اراد ان يتدلى من شاهق فاحتاط لنفسه
بان استمسك باوثق عمرة من حبل مستين
وقد سلك هذا المسلك صاحب الارشاد هنا
وفي آية سورة البقرة والظاهر ان هذا مراد القاضي
اي تمثيل الحال المتوكل بحال من اراد والله اعلم **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه والى الله عاقبة
الامور ما نصته اذ الكل صائر اليه **قال** سعد
افندي اشار الى قوله لان معبوداتهم **القول**
لا يخفى ان المراد بصيرورة عاقبة الامور اليه المجازة
على الاعمال كما قال سبحانه اليانما رجهم فتنهم
بما عملوا وقوله سبحانه وقضى الامر والى الله ترجع
الامور ولا معنى لرجوع عاقبة ذوات معبوداتهم
كما يفهم من كلام المحشي اذ الامر لا يتناول الذات
بل الاعمال والاحوال فلا استفراق لا يغني عن الاختصاص

مع

مع انه الاصل في التقديم كما نص عليه الشيخ عبد
القاهر وهب لترديد مفاد التخصيص فاي
مانع من وجود مختصين في الكلام وان
يكون المعنى اليه لا الى غيره ترجع عاقبة الامور
كأها **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ان الله عليه بذات الصدور ما نصته فجاز
عليه فضلا عما في الظاهر **قال** سعدى افندي
قوله فضلا ليس في محله **القول** هي كما
تختص بالنفي الصريح بل تكون بعد الصمى
ايضا كما حققه السد وهذه من الثاني اي
لا يخفى عليه ذات الصدور فكيف بظواهر
الامور **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الية ما نصته
وتوحيد شجرة لان المراد تفصيل الاحاد **قال**
سعدى افندي فان قيل كيف اخبر **القول**
بل باعتبار كل جزء جزء منها يصلح قلما كما قال
الزمخشري حتى لا يبقى من حبش الشجر ولا واحدة

الأوقد بريت اقلاماً فهذا يبلغ سماوكم من شجرة هي
على نحو واحد والنص يتناولها فتنقسم اقلاماً
ح مع ان لا اعضاء متكثرة لها **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه والجمعة من بعد سبعة
اجز لا يبرها نصته ورفع للعطف على محلان ومثلاً
وعينه حال والابتداء على انه مستأنف **الح قال**
سعدى افندى قالوا واستينا فيركا نر قيل فما البداه
اقول لا يخفى ان الواو تباها ان جوابا لسؤال
يقتضى الفصل لا الوصل **قال** سعدى
افندى ووقع هنا سهو عظيم من مولانا العلاقة
الح اقول كما نرى في المنافاة بين ذكر الاستيناف
وكون الواو للحال فحكم بالسهو العظيم بذلك اذ مر
بالمستأنف الجملة المستقلة التي تحتاج الى الواو للحال
لترابطها بما سبق من الكلام لانها لا تستقل لها
بنفسها تحتاج الى رابط كما صرح به الشيخ ^{القاهر} عبد
فيما نقله عند العلامة سعدى في المطول حيث
قال انك اذا قلت جاء نريد يسرع فهو بمنزلة جاء

مسرعاً

٢٥١
مسرعاً واذا قلت جاء وهو مسرع او غلام يسرع
بين يديه او وسيفه على كتفه كان المعنى على انك
بدأت فأنشئت المجي ثم استأنفت خبراً وابتدأت
اشياءاً ثانياً لما هو مضمون الحال ولذا احتج
الى ما يربط الجملة الثانية بالاولى فجي بالواو كما جئ
بها في نحو زيد منطلق وعمر وراهب وبشيمتها
واو حال لا يخرجها عن كونها محتلفة لضم جملة الى
جملة انتهى فنقدتها الشاها الشيخ مستأنفاً
مبتداه والرابط واو الحال فلا غرو ان اقتضى
العلامة اثره فلا سهو في العطف باودون الواو
في قول القاضي على انه مستأنف الواو للحال اشكال
لانها قال بعض المحشين يوجب عدم الربط
بالسابق واللاحق على تقدير الاستيناف وجملة
على البيانى جواب سؤال كما قال هذا المحشي تباها
الواو كما تقدم ولعله يوجه بما يشعر بكلام القاضي
من ان جملة والجمعة اغتت عن ذكر جملة محذوف
هي والجمعة على سعة مداد كما صرح به فيكون

التقدير ولوان ما في الارض من الاشجار اقلام والبحر
على سعته مداد ثم اخبر بان هذا البحر المذكور عيمه
سبعة اجزاء وبعد فكل ام القاضى مطمح نظر وكون
الواو للحال هو الوجه الجميل والله سبحانه الخبير
قال القاضى في تفسير هذه الاية والواو للحال
قال سعدى افندى فان قلت الى قوله قلت
الظاهر ان الارض الى **اقول** انت خير بانرا اذ البقية
الارض على ظاهرها اى هذه البسيط من عن اعتبار
اقطار كان الشمول مستقارا ايضا لان ما فيها
متناول لكل ما كان في اقطارها اذ هو فيها لا محال فإى
حاجه الى الصرف عن الظاهر بارجاع الضمير اليها
باعتبار اقطارها ليتسنى له عموم المضاف على ان
جعل اللام في البحر للاستغراق يفيد هذا المقاد
ايضا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
واخشوا يوم لا يحى والد عن ولده ولا مولود هو
جائز عن والده شيئا ما نصه وتغيير النظم للدلالة
على ان المولود اولى الى **قال** سعدى افندى

شيا

شيات تنازع فيه لا يحى الى **اقول** تدبرنا قدر
اين ان ما قاله هو الوجه الذى ينصب اليه ليدرك
لموافق قوله تعالى لا يحى نفس عن نفس شيئا
ولان المراد ان الولد الذى من شأنه ان يحى في
الذنى لا يحى شيئا في الاخره فشياء نكره في سياق
النفي لا الاثبات **قال** سعدى افندى
هنا وينبغي ان يخص من عمومه الى **اقول**
انت خير بانهم فسروا الجزاء بقضا الحقوق كما في آية
سورة البقرة ايضا وهو لا يتنازع في وقوع الشفاعة
من اطفال المسلمين اذ الشفاعة طلب لعفو محانا
وقضاء الحقوق لا يتنازع لها فلا عموم ولا تخصيص
من سورة التجدد قال القاضى في تفسير
قوله سبحانه الموت نزل الكتاب لا ريب فيه
من رب العالمين ما نصه ويجوز ان يكون
خبرا ثانيا الى **قال** سعدى افندى يعنى
على الوجهين الى **اقول** الظاهر انه على الوجه
الاخير لا الوجهين فان قوله فيكون من رب العالمين

حالا وتقليد بان المصدر لا يعمل فيما بعد خبره بل
على انه مبني على كون تنزيل مبتدا وقوله ويجوز
عطف على فيكون مبني على ما بتي عليه اي يجوز
كل واحد من الامرين كون من رب العالمين
خبر اثنائنا لتنزيل والخبر الاول لا ريب فيه وكونه
هو الخبر لا غير وقوله سبحانه لا ريب فيه حال
او اعتراض كما ذكره ولربيب الاعراب على الوجه
الاول اعني كون تنزيل خبر محذوف لظهوره
اذ يكون قوله سبحانه من رب العالمين خيرا ثانيا
لثا والخبر الاول تنزيل والثاني لا ريب فيه الا
ان يجعل لا ريب فيه حالا او اعتراضا فيكون من
رب العالمين خبرا ثانيا واما كون من رب العالمين
هو الخبر لا غير كما يشعر به عطفه باو على قوله خيرا
ثانيا فانما يتمشى على الوجه الثاني اذ لا خبر
لتنزيل سواء حيث جعل لا ريب محالا او اعتراضا
فقد بتين ان لا يجوز كل واحد من التوجيهين
على كل واحد من الوجهين السابقين والمحتمل

بني على

بني على ما في نسخة والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ام يقولون افتراه بل
هو الحق من ربك الاثر مانصه ونظم الكلام على
هذا **الح** **قال** سعدى فتدى يعني على ان يكون
الح **اقول** جعل الاشارة بهذا الى كون من
رب العالمين خبرا ولا ريب اعتراضا ثم حكم بان
الاشارة الى غير المذكور ولعل ذلك من الغلط في
نسخة وعبرة القاضي فيما وجدناه من النسخ
هكذا وان جعل تعديدا المحروف كان تنزيل خبر
محذوف او مبتدا خبره لا ريب فيه فيكون من
رب العالمين حالا من الضمير في فيه لان المصدر
المصدر لا يعمل فيما بعد الخبر ويجوز ان يكون
خبرا ثانيا او خبرا ولا ريب فيه حال من التكملة
واعتراض والضمير في فيه لمضمون الجملة وثوبه
قوله ام يقولون افتراه **الح** فقد صرح بعد
جواز كونه خبرا ثانيا بجواز كونه خبرا ولا ريب

حالا واعتراض ويتاثيره بما ذكر وهو عين ما قاله
الترمخشري **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
يدير الامر من السماء الى الارض الاية ما نصده بتدبير
امر الدنيا باسباب سماوية كاملة لا يكملها غيرها
نازلة اثارها الى الارض **قال** سعدى فتدري
جعل المصنف الى قوله وكان يمكن **الح اقول**
انت خبير ان التدبير على ما قال القاضي عبارة
عن الارادة الانزلية المقتضبة لنظام الموجودات
على الترتيب الخاص وجعل المقضى متبدا من السماء
لكون المقضى منوطا باسباب سماوية نازلة اثارها
الى الارض بانها تلك الاسباب فجعل القضاء
من السماء باعتبار كون المقضى باسباب
من السماء فهو قريب مما قالوا في تعلق قوله
سبحانه في السموات والارض ببعلم سرهم الاية
على حذر ميت الصدق في الحرم اذا كنت خارجا
والصيد فيه فالمراد بتدبير الامر القضاء بوجوه
ما سيوجد باسباب منتهية اثارها الى الارض

ثم يثبت

ثم يثبت في علمه موجودا في الوجود الخارجي وعلى
ما قال المحشي من الحال ليدرك المعنى يدبر
في حال كونه من السماء الى الارض فتكون تدبير
الامر في حال وجوده وليس المعنى عليه فلا يد
من تعلق الجار بالفعل واعتبار السببية والنزول
الى الارض ثم العروج الذي هو مجاز عن الثبوت
في علمه سبحانه موجودا في الوجود الخارجي بعد
ان لم يكن فيدوم مجرد الحال ليدرك كاف في ذلك
والله سبحانه الخبير **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه الذي احسن كل شئ
خلقه ما نصده وقيل علم كيف يخلق من قوله
قيمة المثل ما يحسنه اي يحسن معرفته **الح قال**
سعدى افند اراد بيان حامل المعنى الى قوله
والظاهر ان يجعل **الح اقول** على البدل ليدرك
المعنى علم خلق كل شئ وعلى ان يكون مفعولا
ثانيا وهو بمنزلة الخبر في باب علم كان المعنى
علم كل شئ كيف يخلق اي خلقه على ما تقتضيه

حكمة وابن هذامن ذاك فليحمل على ما هو اللائق
بالتنزيل الجليل **قال** القاضي هنا فالشي
على الاول مخصوص **الح قال** سعدى افندى
وفير بحث **اقول** الشيء في الاصل وان كان
مصدرا او يكون بمعنى المشي لكن اطلاقه لغة
على ما يصح ان يخبر عنه فيع الواجب الممكن
والممتنع شايع رايه **قال** التخصيص بناء عليه
ثم قال سعدى فندى هنا ما نصه
ولو سلم ذلك الى قوله موجود ذاته **اقول**
لا يخفى ما فير من البشاعة والشتاعة فلا يجاد
احداث الوجود كما ان الاعدام احداث العدم
ولذا قال انه لا يتعلق بالموجود الممكن لما فيه
الحاصل فضلا عن ان يتعلق بالواجب لقديم
الذي لا ينفك الوجود عنه والذي عليه المتكلمون
ان وجوده سبحانه مقتضى ذاته من عن
احتياج الى الغير وان صفاته واجبة برتعالى
وهذا لا يقتضى صحة ان يقال في حق سبحانه

انه موجود

360
انه موجود ذاته واصفاته كيف والابحار خارج
الشي من العدم الى الوجود واما الخلق فهو
الابحار على قدره وتوثر كما ذكره القاضي وغيره
فهو اخص من هذا الوجه لامن الوجه الذي
ذكره المحشي ويشتركان في احداث الوجود فاد
عبر في الابر الكرم بالابحار بدل الخلق لاحتياج
الى التخصيص ايضا فلا يجاد جعل الشيء موجودا
بعد ان لم يكن فلا يتعلق بالقديم ايضا **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه اول بر وانا
نسوق الماء الى الارض لجر ما نصه التي جوتها
تأما اي قطع وانريان التي لا تنتبت لقوله فتخرج
برر **قال** سعدى افندى وانت خبير
الح اقول لا مدافع بين ما ذكره بل المدافع
بين التي لا تنتبت اصلا ولو بعد سوق الماء وهي
السنجة التي لم يعدع فيها فوق الابنات وبين
اجراج الزرع منها بالماء فبين القاضي ان المراد
ما عداها من التي قطع رزقها وازيل لقوله

تعالى فتخرج به رزعا والى لا تتب مطلقا لا تخم
الزهرج ولو بعد سوق الماء والارض الجزع كما في القاموس
تطلق على التي لا تتب وعلى التي ازبل نباتها فبين
القاضي ان المراد ما عدا الاولى **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه تاكل منه انعامهم وانفسهم
ما نصه كالحب والتمر **قال** سعدى فتدى
فيه ان المذكور الخ **اقول** الخطب يسير فتدى
القاموس نزع الله انبت فالزهرج مصدر بمعنى
الانبات اريد به اسم المفعول اعني المنبت فيعم
القبيلتين فضلا لحق المقام اعني بيان القدرة
والامتنان **سورة الاحزاب** القاضي
في تفسير قوله سبحانه يا ايها النبي اتق الله
ناداه يا النبي وامره بالتقوى تعظيما له وتحجيما
لشأن التقوى والمراد به الامر بالثبات عليه
ليكون مانعا عما تمنى عند بقوله ولا تطع **قال**
سعدى فتدى فيه انه يكون الخ **اقول**
مراد القاضي ان ليس المراد يا تق الله انشا التقوى

بل الثبات

بل الثبات عليها ليكون الثبات عليها مانعا
عن اطاعتهم فيكون المنع عن الاطاعة مذكورا
اضمنا في اتق الله وصرح كما في لا تطع ولا يلزم
من كون الجمل الثاني مريد على الاولى في الواقع
ان تقطف عليها بالغا الى ترى الى ما قالوا في بحث
الفصل والوصل ان ان قصد ربط الثانيين
بالاولى على معنى عاطف سواء الواو عطفت به
فغيره وبقوله ان قصد اشارة الى ان ان لم
يقصد الربط به لا يعطف به وهذا هو يقصد ذلك
والسترفيه انه لو عطفت الثانية بالفاكان
القصد الى ترتيب الثانية على الاولى وكان انصاب
الكلام الى ترتيب الثانية وكان المقصود جعل
الامر بالثبات على التقوى ذريعة الى اقامة الترتيب
حتى كأنها لم تذكر الا لذلك وليس الامر كذلك بل
التقوى باب واسع مقصود بالذكر في حد ذاته
لا ليتوصل به الى عدم اطاعتهم وان كان عدم
اطاعتهم من فروع التقوى في الواقع واصل هذا

ما نقله العلامة التفتازاني عن الشيخ عبد القاهر
حيث قال بعد كلام طويل ما نصه وجملة الامرات
ما من كلام فيدر امر زائد على مجرد اثبات لشي
او نفي عنه الا وهو الفرض الخاص والمقصود من
الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه ثم قال
العلامة في نحو جاني زهد فمرو يكون الفرض اثبات
مجيءه وبعد مجي زهد بلا مهلة حتى كان معلوم
ان المجاني زهد وعمره والشك اغا وقع في الترتيب
والتعقيب انتهى فعلم من هذا انه اغا لم تقط
الثانية على الاولى بالغالب يكون الامر بالتقوى مستقلا
بالقصد في ذاته لا جل الترتيب المذكور وقع ذلك
فالكلام مفيد للنهي عن اطاعتهم ضمننا وصرحنا
بقول القايل لغيره اتق الله ولا تظلم ابلغ من
اتق الله فلا تظلم اذ يكون الامر بالتقوى مذكورا
قصد الاذريعة الى ما بعده مع اشتغال الكلام
على النهي عن الظلم ضمننا وصرحنا فليكن هذا الاصل
على ذكر منك والله سبحانه الهادي **قال**

القاضي

القاضي في تفسير قوله سبحانه واخذنا منهم
ميثاقا غليظا ليسال الصادقين عن صدقهم واعد
للكافرين عذابا اليما ما نصه عطف على اخذنا
ل**الح قال** سعدى افندي يعني الوجهين الاخيرين
ل**الح اقول** ليس في الكلام القاضي ما يشعر بهذا
التقييد بل قوله من جهة ان بعثه الرسل وبعثهم
ل**الح** صريح في الاطلاق لان اثابة المؤمنين من فروع
بعثه الرسل ودعوتهم الناس الى الدين القيم
مطلقا وهذا قريب مما في الكشف اكد على الانبياء
الدعوة الى دينه لاجل اثابة المؤمنين واعد
للكافرين عذابا اليما وحاصله انه عطف معنى
كما في الكشف على ان جعل الماضي بمعنى المضارع
معطوفا على مدخول لام كي خلا في الظاهر
جدا وهل هو الا كما تقول جيئتك لاسالك والكرتة
تريد ولتكرمني على ان سوال الصادقين واعاد
العذاب للكافرين كالنتيجة المرتبة ترتيب
العله الغايية على ما سبقها فمر مستقبلة

بالنسبة اليه فالموطن موطن المضارع ولئن اذنب
ذلك فادع الى التعبير في المعطوف عليه بالمضارع
وفي المعطوف بالماضي فان كان لتنزيله منزله
الواقع لتحقيقه فالمعطوف عليه والمعطوف بيان
ذلك بل كان جانباً لو عدا حق بالتحقق
من جانب لو عيد وكذا جعل المجرر كما ضوئاً
حالا فمع ان خروج الى تقدير قد لا حسن فيه لان
كلا من الاثابة والاعداد تتيجتان مقابلتان
مترتبتان على السؤال المشروح فجعل احديهما
غاية والاخرى قيداً في الكلام لا يظهر وجه حسن
نعم ما ذكره المحشي بتعالا بن السمين من معنى
الاحتياك وجه حسن والله سبحانه الخبير
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فمنهم
من قضى خبره ما نصته والنخب النذر استعير
للموت **قال** سعدى فزدي فيه بحث فانه
لا منع الى **اقول** سبق اليه العلامة ابن الكمال
والانصاف ان النخب حقيقة في النذر والنذر

ايحسب

258
ايحسب ما في الوسع من الافعال الاختيارية
وظاهر انك لثبات في الحرب من الافعال الاختيارية
لكن من حيث التقييد بالغاية اعني الموت
شهيد ليس من افعالهم الاختيارية فان اريد
بما نير عليه المحشي انفا بقوله نذروا اذ القوام
رسول الله صلى الله عليه وسلم حراً ثبتوا
وقاتلوا حتى يبيت شهيداً وكان نذراً حقيقته
لان ذلك في وسعهم لكن استعارة النخب للموت
في قولهم قضى فلان خبر مجاز مستفيض
وهو اغلب في الاستعمال من الحقيقة اعني
النذر واذا دار الامر بين المجاز والظلمة الحقيقة
مرجحت الحقيقة عنده والمجاز عند عما قلت
في منظومتي الاصولية ثم المجاز اذا يكون
اغلباً منها في الاستعمال كان المذهب بالديه
اولوية الحقيقة وخالفنا في هذه الطريقة
فاختار جارا لله وبتبعه القاضي الثاني واختار
ابن الكمال الاول فقول المحشي انه ليس المراد

انما استعير هنا الموت بل انما يستعار له كثيرا في
في غير هذا الموضع بعيدا اذا يراد ما لا اساس له بالمقام
مما يوهم ما لا يراد ح مستبعد سيما مع تصريح جاره
بقوله قلت وقع عبارة عن الموت وكذا قول
المحشى انما اشار به الى ان حقيقة متردك عن مسلم
لاننا اذا كانت الحقيقة متردكة تعين الحمل على المجاز
اتفاق الكتابين في الاصول مع ان جارا لله وهو هو
صرح يجوز ارادة الحقيقة اخر بقوله ويحتمل
وفاه بنذره من الثبات مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم الاقضى لحق البلاغة ما اشار اليه
جار الله ثانيا ويحتمل موته شهيدا ووجه ما في الارشاد
من تنزيل الزام اسباب الموت شهيدا التي هي
افعال اختيارية منزلة التزام نفسه او تنزيل
نفسه منزلة اسبابه وادراك التزام عليه وهو
الانسب بمقام المدح فكان حاصل كلام جارا لله
بيان احتمالات ثلاث وهي ان يراد بالتحديد الموت
مطلقا مجازا والموت شهيدا مجازا والمعنى

الحقيقة

الحقيقة اعني لنذر الافعال الاختيارية فلا خزانة
في كلامه كما ادعى الطيبي والله سبحانه الخبير
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ليحزى الله
الصادقين بصدقتهم ويعذب المنافقين الابر
ما نصه تعليل السنطوق والمعرض به **الحق قال**
سعدى فندى يعنى ان قوله ليحزى الى قوله
وبرئند قع ما اورده مولانا العلامة **الحق اقول**
حاصله رد التعبير الى المكنية كما هو مذهب
السكاكي يجعل ما كان استعارة بتعبير عند القوم
قرينة المكنية لتبقى اللام على معناها الحقيقية
ويندفع الجمع بين الحقيقة والمجاز على تقريره
لكنه لا يوافق مذهب السكاكي ايضا فان حاصل
مذهبه ان ما يجعله القوم قرينة التبعية يجعله
هو مكنية وما جعلوه تبعية يجعله هو قرينة
المكنية ففى مثل فالتقطر ال فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا يجعل العداوة والحزن استدراجه
بالكنائية عن العلة الغايية للالتقاط ويجعل

لام التعليل قرينة كما حققه العلامة التفتازاني
والسيد الشريف فعلى مذهب يكون التعذيب
هنا استعاره بالكناية من العلة الغائية لا ذواتهم
بتشبيههم بالقاضدين لعاقبة السوء كما ذكره
المحشي وإن كان ما ذكره من مستتبعات العلة
الغائية على انه يرد على المحشي ما اورد على السكاكي
من ان ان قدر التبعية حقيقة لزم انفكاك المكينة
عن التخليد لانها مجاز عنده والآيات التبعية
فلزم فيها نحن في جميع بين الحقيقة والمجاز
لان اللام في جانب الصادقين حقيقة وفي جانب
المنافقين مجاز لا ان يخالف المحشي السكاكي
في لزوم كون التخليد مجازا او يذهب الى ما ذهب
اليه صاحب التخليص من ان المكينة والتخليد
فعلا من افعال المتكلم واللفظان مستعملان
في معناها الحقيقي ثم ما ادعاه المحشي من كون
اللام مرصدا والرد على القاضى ممنوع كيف
وقد تابعه وجعل ليجزى الصادق لا يثقل

المنطوق

للمنطوق والمعرض كما فعل القاضى بعينه غاية
الامر انه وجه بان اللام للعاقبة مجازا في طرف
الصادقين والمنافقين وقال ان اللام يجب
حملها على المجاز لان كلا الفريقين مسوق الى
عاقبة من النوب والعقاب ووافق بعض
فضلاء المحشي حيث قال ان اللام الداخلة
على المنطوق وان صح كونها لام العلة الحاملة
بنا على ان الخاصين قصدوا بالثبات والوقا
العاقبة الحسنى لا ان يجب جعلها لام العاقبة
ليلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين
مختلفين والله سبحانه الخبير **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه يا ايها النبي قل لازوجك
ان كنتم تزدون الحياة الدنيا وريقها فتعالين
استعكن واسترحكن سرا حبيلا ما فضله
وتقديم التمتع على التزويج المسبب عنه
من الكرم وحسن الخلق وقيل لان الفرق
كانت بارادتهن **الح** **قال** سعدى قزى

يعني وجدت الفرقه الى قوله فتأمل **اقول**
 يخالف ما نقله من اتفاق المفسرين على ان المراد
 بالتشريح الطلاق فالحق ما ذكره بعض المحشين
 في توجيه الوجه المذكور من ان الفرقه حصلت
 بمجرد ارادتهن الدنيا لان الاير يتوجب تقويض
 الطلاق اليمن فبمجرد ارادتهن يحصل الطلاق
 فاذا حصل ترتب عليه المتعذر حتى لو لم يحصل
 ارادتهن الدنيا لم يحصل شيء من ذلك فكانت
 ارادتهن هي السبب في الحقيقة والله اعلم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها
 النبي لستن كأحد النساء ما نصته اصل احد
 وحد يعني الواحد ثم وضع في النفي العام ستريا
 في المذكر والمؤنث والواحد والكثير **قال**
 سعدى فتدري قلت الاشيب الخ **اقول**
 ما خور من كلام صاحب لا يتصافق فانه
 قال المراد ليست واحده منكن كواحدة من
 النساء **قال** ~~المراعي~~ فاوانرا بلغ كما ذكره

المحشى

المحشى ورثه الطيبي بان اسم ليس ضمن الجماعة
 وقد حمل عليه كاحد وبين بقوله من النساء
 واما تفضيل احادهن على كل واحدة من النساء
 فقد علم بدليل عقلي او بالنص كقوله تعالى
 وبنواوه امهاتهم وان تاويله بقوله ليست واحدة
 منكن خلاه في الظاهر وكان المحشى هرب من
 خلاه في الظاهر الى حدن المضاف وان التقدير
 ليست احدا كن وجعل الخبر اعني كاحد قرين
 المحرف وانت خبير بانرا كان وضع احد
 في النفي العام ليستوي في المذكر والمؤنث و
 الواحد والكثير كما ذكره جار الله والقاضي
 فلا قرين للمحرف لا استواء الكل في الله اعلم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها
 المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
 الاير ما نصه بما يجب ان يصدق به **قال**
 سعدى فتدري لظاهر ان من جذق حرق
 الحز **اقول** هذا على ما في نسخة وفيما عدا

يلفظ به **قال** القاضي تحت قوله واجدا
عظيما في اخر كلامه وعطف الزوجين على
الزوجين لتغاير الوصفين وليس بضرورة
قال سعدى قندي وقول ليس بضرورة
اما عطف على الخبر **اقول** هذا على ما
في نسخة وفيما عندنا بالواو ولا القاف الخبر
لتغاير والله اعلم **قال** القاضي في تفسير
قول سبحانن وما كان لمومن ولا مومنا اذا
قضى الله امره رسول الله ان يكون لهم الخيرة
من امرهم ما نصه وجمع الضمير الاول للعموم
مؤمن ومومنت حيث انهما في سياق النفي
وجمع الثاني للتعظيم **قال** سعدا قندي
قلت لم يظهر عندي **اقول** لا يخفى ان اذا
رجع الضمير الى الله ورسوله تعظيما كان الامر
الثاني هو المذكور ولا اعني المقضى به والا
ضا فعهدي ولا يحتاج الكلام الى تقييد
اذا حصل ما كان لهم اذا قضى الرسول امره

ان يحتاج

ان يختاروا شيئا بدلا من امره او تجاوزوه بخلافه
كان الضمير لهم فانه يحتاج الى التقييد بمثل
ما قيد به المحشى لان قضاء الرسول بامر معين
لا يوجب ان لا يختاروا شيئا اي شي كان فلا بد
من التقييد وهو خلاف الظاهر وكذا كون
المراد بالامر الاول المقضى به من الرسول وبالثاني
دواعهم السابقة والدواعي السابقة على ما صرح به
مع ان ان اراد بالدواعي السابقة على ما صرح به
الرسول لهم فهو تقييد بخلاف مقهور الآية الكريمة
منع اختيار غير ما اختاره الرسول سواء سبق
الداعي الى الاختيار الغير على قضى الرسول ولم يسبق
فانه اراد قضى الرسول امره لم يميز بخاطر هو تقييد
ولا انما كان لهم اختياره خلافا لما قضى به
الرسول والله سبحانه الخبير **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه واذ تقول
للذي انعم الله عليه وانعمت عليه امساك عليك
زوجك واتق الله فانصت اتق الله في امرها

فلا تطلقها ضارا وتعللها بتكبرها **قال** سعدى
افندي فير انزلاد لا لراح **اقول** التقوى اجتناب
المهنيات والطلاق مطلقا ليس يبرى عنه لانه
حلال وان كان بعض الحلال الا ترى ان فيه الحسن
والاحسن كما ذكره الفقهاء فلذا حمل الامر بالتقوى
على منع الطلاق ضارا بهذه الاية على حد قول
سبحان ربنا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن واتقوا الله فقد فسر والتقوى بان لا
يطلق ضارا بتطويل العدة وكذا فسر اقول
سبحان ربنا وفارقوهن بمعروف بايضا الحق واتقا
الضار مثل ان يراجعها ثم يطلقها تطويلا لعدتها
فكانت التقوى في هذه الاية بمعنى التقوى في
تلك ولو فسر واتق بمنع الطلاق مطلقا لكان
تكرارا لفهم ذلك من قوله امسك عليك زوجه
وكلام زهد رضي الله عنه صرح في ارادة الطلاق
فتراه عليه الصلاة والسلام عن الطلاق ضارا
ان طلق ومنهنا عرفت ان الطلاق مطلقا لا يند

ضارا

ضارا وان لا حال موكله كان عمر المحشى
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وتعالى في
نفسك ما الله مبيد يه ما نصه وهو نكاحها
ان طلقها وارادة طلاقها **قال** سعدى افندي
واراده طلاقها انكر القاضي عياض **الح** **اقول**
لا ادري ما وجه تخصيص هذا الوجه باحتقال
الحسد دون ارادة نكاحها مع انه لا يكون بدون
ارادة طلاقها على ان الحسد في كلا الوجهين
ممنوع فان زيدا لم يكن من التعاق فيها في شيء
وكانت نفسه تحقوعها والله اعلم بنيتها بان زيدا
ستطلقها وان يتكلمها بعد كما في الكشف فان
النبي ما اراده الله وقول المحشى انه لو كان ما خفاه
عليه الصلاة والسلام ارادة اطلاقها لا يداها الله
نعمه فان لا يبدل القول لدير غير ظاهر فانه تعالى
قد ايدى ذلك قولا بقوله سبحانه وتعالى وتنفق
في نفسك ما الله مبيد يه بعد قول النبي امسك
عليه زوجه فان المراد بها خفا ارادة نكاحها ان

طلقة زيدا واردة طلاقا لئلا يحكمها وخشيته الناس
ليس الا بسبب نكاحه مطلقا من تبنائه وابداه فعلا
ينكحها عليه الطلاق والتمسك اياها بعد تطبيق
زيد وفناط العبات هو امر بامسكها مع ارادته
نكاحا بعد تطبيق زيد وكان الاولي بحالة القمت
والتفويض الى الله **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا
كهما فانقضت حاجته بحيث ملها ولم يبق له فيها
حاجة فطلقها وانقضت عدتها وقيل قضيا
الوطر عبارة عن الطلاق ومثلا حاجة الى فيك
قال سعدى فندى لا ظهرا ان يكون كتابا الخ
اقول لا يخفى ان المقصود بالذات في الكناية
هو المعنى المكنى عنه لا المعنى الحقيقي ان جازت
ارادته والمقصود بالذات هنا المعنى الحقيقي
الذي هو يلوغ شتهى ما في النفس من الشئ وهو
معنى قضا الوطى كما اشار اليه القاضي بقوله
بحيث ملها وانما كان هذا هو المقصود بالذات

لما فيه

لما فيه من التصيص قصد اعلى ان زيدا رغب
من نفسه في طلاقها ملازمها من غير ان يكون
عليه الصلوة والسلام امر بتطبيقها فقيد تنزيه
ساحته عليه الصلوة والسلام عن ان يكون
تطبيق زيد بامر فهذا هو المقصود بالذات
ولا يشتق في الكناية اذ المقصود بالذات فيها
هو المكنى عنه اعني الطلاق فهذا وجب ضعف الكناية
ومنه يفرق ان لا سبيل الى المجاز كما زعم المحقق
للمنع فيه من ارادة المعنى الحقيقي مع انه المقصود
كما سمعت والله سبحانه الخبير **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ما كان محمدا ايا احد من
رجالكم ما نصته ولا ينتقص عمومه بكونه ايا
للطاهر والقاسم وابراهيم لانهم له يبلغوا مبلغ
الرجال ولو بلغوا كانوا لرجالا لهم **قال**
سعدى فندى قلت قال في الفتاوى الى قوله
ففي هذا الجواب بحث **اقول** لا ريب في اشتراك
رجل بين الذكر من بنى آدم مطلقا وبين البالغ

من ذكرهم كما في القاموس وغيره وعلى الثاني
قولهم تعالى فرجل وامرأتان وقدر هذا الثاني
هم بتابدليل ان ليس له عليه الصلاة والسلام
اولاد ذكر من البالغين فلا بحث **قال**
سعدى فندى عند قول القاضى في تفسير هذه
الاية ولو كان لراى بالغ الح ما نصه ناظر الى الوجه
الاول الح **اقول** لا يخفى ان القاضى اغال فيعرض
للبناء على الوجه الثانى لا نذكره على سبيل الفرض
بلو لان الواقع خلافه وانما ذكره كذلك تقييضا
بما في الكشف حيث جعله وجهائنا مقابلا
للاولى **قال** سعدى فندى ايضا الملازمة
التي ذكرها المصنف مصنوعة الح **اقول** اخذه
في الكشف فانه قال ما نصه الملازمة غير تبينه
لان كثير من اولاد الانبياء لم يكونوا انبيا
بل الغالب ذلك الا اذا ثبت حديث عن رسول
الله في ذلك **قال** سعدى فندى عند قوله
القاضى في تفسير هذه الاية لا نرا اذا نزل كان

على دينه

370
على دينه الح ما نصه هذا ليس بجواب مستقل الح
اقول الانصاف ان ايراد العلامة واداد لاد
خل لذلك في الجواب راسا بل كان يكفي ان يقال
ان اخر من بنى نعم لو ذكره بعده استطراد كما صنع
حار الله لكان اولى **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه يا ايها النبي انا ارسلناك شاهدا
الاير ما نصه على من بعثت اليهم لنصدقهم
وتكذبهم ونجائهم وصلاهم وهو حال مقدرة
قال سعدى فندى فانه عليه السلام اغا يكون
شاهدا الح **اقول** لعله يريد ان لم يكن مبشرا
وتديرا حال ايجاد البعث بل عقيب فلا يدان
يعتبر الارسال عمدا التحقق مقارنة الاحوال
وح لا يجعل شاهدا وقت التحمل فقط بل وقت
الارسال ايضا لانه اعتبر مستدافلا يلزم ان
يكون شاهدا حالا مقدرة بل مفارقة كساير
الاحوال المذكورة ولعل هذا وجه تامله وانت
خير ان لا حاجة الى اعتبار امتداد الارسال لان

يشير واندازه ودعاه الى الله وارشاده احوال
مقارنه لحوال رساله انما ارسل في ذلك
وانصف به بخلاف شهادته وقبولها فانما
يكون بعد صدور ما صدر من كل فرد منهم
من التصديق والتكذيب ولئن اعتبر في الحال
سفرها في الجمل على ما نقل عن السخاوي انك
لا تقول جيت وقد كتب زيد لا وقد صدر منه
شي من الكتاب فيحمل على انه عليه الصلاه والسلام
كان متصفا بتلك الاحوال حين ارسل ولا كذا
الشهادة وادأوها **قال** القاضي في تفسير
سبحانه فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
الاير ما نصه ولا سناد الى الرجال **قال**
سعدى افندي غير مسلم **القول** انت
خبير بان التعبير بقوله سبحانه فما لكم عليهن
الاير كالصرح في ان العدة حق لارواح وقد ذكرنا
ان فيها تفرق براه الرحم عن ما به وصيانته وله
عن الضياع ولا يمنع مع ذلك ان يكون فيها
حق

حق الولد والشرع فلذا لم يستقل الزوج بالاقط
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها
النبي انا احللت لك ازواجك اللائي اتيت
اجورهن الاير ما نصه وتقييد الاحلال
باعطائهما سعدى **القول** سعدى افندي
ولا في التاويل الى قوله وقلدهم مولانا العلامة
اقول مراده انكم عبر عن التزام الجزيريات
بما بدليل انه عليه الصلاه والسلام كف عن
قتالهم بمجرد التزامها كذلك عبر عن تسميته
كما نطق به الكتاب والستنه **قال** سعدى
افندي والعجب من العلامة الزمخشري **القول**
لا عجب لا نذكر الوجهين بقوله واثاها
اما اعطاوها عاجلا واما فرضها وتسميتها
ثم اورد سؤالا حاصله ما فائدة هذا التخصيص
يعني في هذا وفي ما بعده واجاب عن هذا
بان العمل بالافضل وان التسمية اولى من تركها
ولا اعطاء عاجلا افضل من التسمية والتأجيل

فلم يأت في جواب لسؤال بما يقتضي الإبقاء على
الحقيقة فقط بل بما يقتضي الوجهين من إرادة
الحقيقة والمجاز كما صرح **قال** القاضي في
تفسير قول سبحانه وأمرأة مؤمنة إن وهبت
نفسها للنبي إلا يثمران منه نصيب بفعل يفسره
ما قبله **الح** **قال** سعدى أفندي أي تحمل
إلى قوله ولك أن تحمل كلام المصنف **الح** **اقول**
مغشاة لا شك أن قوله تعالى أحللتنا لك أزواجك
الفعل فيه ما مضى فلو عطف عليه عطف المقررات
قوله تعالى وأمرأة إن وهبت لزوم وقوع الماضي
جزا لأن باقيا على مضيه وهو غير جائز فاجاب
القاضي أولا بأن امرأة منصوب بفعل يدل عليه
أحللتنا مثل ونحو كما قال المحشي وثانياً بأن أحللتنا
ليس معناه أنثا الحل التاجز لظهور حملهن لرقيل
ذلك بل المراد به الأعلام بالحمل أي علمناك بحمل
أزواجك وبحمل امرأة إن وهبت فقوله تعالى إن
وهبت قيد للحمل كما أشار إليه القاضي بقوله علمناك

حل امرأة

حل امرأة مؤمنة تريب فلم يجعله قيداً للأعلام بل
الأعلام ماض في الكل وهذا كما قال أبو النعمان
معنى أحللتنا ههنا الأعلام بالحمل إذا وقع الفعل
على ذلك كما تقول ابحت لك أن تكلم فلانا إن سلم
عليك أنت ترى وحاصله قيد لما يتعلق به الأعلام
أعني الحمل كما أن سلم عليك قيد لما يتعلق به الأعلام
أعني التكليم فقوله المحشي إن الرفع باق مبني
على أن الشرط قيد للأعلام وليس بذلك وكذا
جعل إن وهبت حالاً فإنه يكون حالاً من النكرة
ويكون المعنى عليها أحللتنا امرأة مفروضة
هيتها وليس بيد يد ولا يجوز حمل كلام القاضي
عليه كما زعم المحشي وكان يوقعه ذلك من قول
القاضي آخر أن اتفق ذلك وما هو لا تمهيد
للتكرار ليس المراد امرأة معينة بل أي امرأة
صفتها كذا أن اتفق وأما العلامة فإن تتبع القاضي
فقال ما نصته وأمرأة عطف على أزواجك ولا
يمنع التقييد بأن لأن المراد بالأحلال الأعلام

بالحل او نصب بفعل مضمير يدل عليها حللتنا اي احللتنا
لك امراة انتهى ولا يخفى انه على تقدير ان يكون نصبا
بفعل مضمير يكون الفعل بمنزلة الجزاء فيكون
مستقبلا معنى فلا فرق بين ان يقدر مضارعا
مثل ويحل او بصيغة الماضي مثل واحللت
لان ان تقلب لماضي الى الاستقبال بل تقدير
صيقة الماضي انشأ لفظا بالمعطوف عليه
واما قول المحشي ولو صح تعلقها باعلمنا لم يحتاج
الى التاويل فغير سديد اذ العلامة لم يقل
بتعلقها باحللتنا السابق الذي هو ما مضى
ومعنى بل باحللتنا المضمرة الذي هو مستقبل
معنى لان بمنزلة الجزاء على هذا التقدير والحال
صله انه ان عطف وامراة عطف المقدرات
من عن اضمار فعل احتيج الى التاويل بجعل
احللتنا لك بمعنى اعلمتاك بالحل وكان الاعلام
بالحل منسجا على الكل ما ضيا وكان ان وهيت
فيد الحمل لا للاعلام على حد ما نقلنا عن ابي

البقا

البقا وان اضمار الفعل لم يحتج الى التاويل وكان
الفعل المضمرة مستقبلا لوقوعه جزاء سو اقدر
بصيغة الماضي او المستقبل فلا عيبا على
كلام العلامة العلامة والله سبحانه الخ **قال**
سعدى افندي عند قول القاضي هنا
لان اللفظ تابع للمعنى ما نصه قال هو لانا
العلامة الهبة المذكورة الخ **اقول** مراد العلامة
انه ليس في الاية تنصيص على لفظ الهبة حتى
يكون دليلا للشافعي رحمة الله علينا بان الجواز
بلفظ الهبة من حصا يصح عليه الصلوة والسلام
فلا يجوز بلفظ الهبة لغيره او يكون دليلا لنا
بان الاصل السأوى في الاحكام الا ما نصه
الدليل وذلك لان الهبة في الاية مجاز عن
تعليل البضخ بلا عوض وليس فيها تنصيص
على لفظ الهبة كما لو قيل وامراة ان قالت وهيت
نفسى حتى يكون مثار النزاع واما قول المحشي
انه مرده لاجفار المتقول لم قل ليس بذلك لانه و

وان دلت الاخبار على وقوعه بلفظ الهية لا يدل
وقوعه كذلك على الاختصاص به بعد ان لم يكن
في النص دليل على الاختصاص بلفظ الهية وكذا
قول المحشي انه ليس فيما ذكره العلامة ما يثبت
بروجه الخلاص فمنع بل قد اشار العلامة الى
دفعه او لا ويقول او لا والهبة محاز عن تعليق
البضع بلا عوض وقوله في تفسير خالصته
خاصة احلاها وقوله في تفسير من دون
المؤمنين اي تلك المرأة خالصته من دونهم
اذ يكون المعنى عليه كما في الارشاد ان الاحلال
المذكور من غير لزوم عوض متحقق في حقت
غير متحقق في حقهم بل المتحقق في حقهم لزوم
العوض بهر المثل فالاختصاص بالنظر الى هذا
القيد الاخير وهذا عين مذهبنا والله سبحانه
الخبير **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ولو اعجبك حسنهن ما نقصه حسن الزوج
المستدلة وهو حال من فاعل يتبدل دون مفعوله

وهو

وهو حال من قام من ازواج لتوغل في التنكير **قال**
سعدى افندي فيرا ان عام لوقوعه في سياق
النفى **اقول** سبق البر الطيب وغيره واجبة
اليمنى بان الواو قد يوثق بها بين الصفة والموصوف
تأكيد للصوف الصفة مع تاني كون الحال هنا
المعرفة على ما ذكره القاضي فلا يعدل الى جعلها
من النكرة وهو خلاف الاصل انتهى والعجب المحشي
انه يحيز كون الواو هنا التأكيد للصوف بين الصفة
والموصوف ثم يقول ان منع التكرير في الحال يلزم
الالتباس بالصفة وهو يندفع بالواو وليت
شعري بم يعتذر عما سبق من من جعل ان وهبت
حالا من امرأة في قوله سبحانه وامرأة ان وهبت
نفسها اي مقدرة هبتها مع انه لا واو غيره ولا عموم
لان المرأة نكرة في سياق الاثبات والله سبحانه
الخبير **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ان ذلكم كان يودى النبی الى ما نقصه ان ذلكم
اللبث **قال** سعدى افندي لعل الاولى الى

اقول - انتظار الطعام والاستئناس للحديث
ما كان يؤذير عليه الصلاة والسلام الا لما تيرت
عليه من اللبث فعبارة اللبث كافية **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فيستحي منك
ما نصر من اخرجكم لقوله والله لا يستحي من
الحق **قال** - سعدى فندى قال صاحب الكشف
الى قوله قلت الانسب **اقول** - الانسب ان
يتره ساحة التنزيل عنه فانما ان اجتمع الى التقدير
في الاول لم يجتمع البير في الثاني اعني والله لا يستحي
من الحق فانك اذا قلت استحييت من اخراج
زيد توستعك في الكشف يجعل الاخراج صله
وستحي منه كان معناه استحييت منه لاجل
الاجراج وهو كما يقول خفت من ضرره والمراد
خفت منه لصنزه فاقى حاجته الى تقدير لا يستحي
منكم من اخرجكم حتى يرتكب المحذوف والله اعلم **وقال**
سعدى افتدى عند قول القاضي في
تفسير هذه الاية فينبغي ان لا يترك حيا كما لم

يترك

27 -
يترك الله الح ما نصره اشاره الى ان المراد بالاستحيا
الح **اقول** - يريد الرد على العلامة الطيبي فانه قال
عند قوله صاحب الكشف ولما كان الحيا مما يمنع
للحي من بعض الافعال فيل لا يستحي من الحق
بمعنى لا يمتنع منه ولا يترك ترك الحي ما نصر فيه
اشعار بان استعمال الحيا مجاز مسبوق بالتشبيه
فيكون استعارة لان المشبه المتروك وهو
لا يترك ان ترى وحاصل الريان هذا مجاز مرسل
مذكور الملزوم واردة اللازم وليس استعارة
مبناها التشبيه اعني ترك الحي ومن شأن
مثل هذه الاستعارة ان يكون المذكور هو المشبه
وهو لم تذكر هذا حاصل كلامه وكان لم ينظر الى
ما صرح به صاحب الكشف في تفسير قوله سبحانه
ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضه الاية
حيث قال قال فان قلت كيف جاز وصف القدم
سبحانه به ولا يجوز عليه التغير وذلك في
حديث سليمان ان الله حي كريم يستحي اذا رفع اليه

العبد يدريان يرد بها صفر حتى يصنع فها خيرا
قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل ترك تخيب
العبد وان لا يرد يد ير صفر من عطايه لكي يرتك
يترك من يترك رد المحتاج اليه حيا مته وكذلك
معنى ان الله لا يستحي اى لا يترك ضرب المثل بالبقوة
ترك من لا يتمثل بها الحقا زنها ان ترى وتبصر القاص
هناك مصرح بالتمثيل حسب ما صرح به صاحب
الكشف ثم وقال العلامة النفا را عند قول
صاحب الكشف وهو جار على التمثيل مانصه
اى الاستعارة التمثيلية وبين التشبيه في
المصدر تنبيهها على انها استعارة بتعبير ثم قال
التفنا زانى فظهر ان المستعار فى الاستعارة
التمثيلية قد يكون لفظا مفردا والاعلى معنى
مركب ان ترى ومنه يخرج الجواب عما قاله المحشى
من ان المذكور الاستحيا لا الترك حيث
ذكر فى جانب المشبه بلفظ مفرد اعنى الاستحيا
دال على معنى مركب عنى ترك الحى لا استحيايه

وليت

وليت شعري ما يصنع المحشى فما صرح به صاحب
الكشاف والقاضى هنا من التشبيه حيث
عبرا بالمصدر التشبيهى اعنى قولها ترك
الحى فهو تصرف من هابا بالاستعارة التى منها
التشبيه ولا تشبيه فى المجاز المرسل والله
سبحانه الخبير **قال** القاضى فى تفسير
قوله سبحانه يدنين عليهم من جلا بينهن
الى النظم الى ما نصه فان المرأة تترخى الى **قال**
سعدى فنرى فيران النظم الى **اقول**
قد اشتهر القاضى فان التلقع هو التغطى وكان
المعروف من حالهن كما فى الارشاد ان يتغطين
البعض ويرحين البعض كما قال القاضى
قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه وكان
الله عنقورا مانصه لما سلف **قال** سعد
افندى فيران لا قبح **اقول** يكن ان يكون مراد
القاضى ان يقال عنقور لما سلف من قبل الامر
بمعنى انه لا يؤخذ به كما نقله الطيبي عن بعضهم

فيكون فيه تطيب لقلوبهم عن احتمال
المواخذ بها سلف قبل الامر واخبار بان الله
لا يؤخذ بذلك • من سورة سكب قال
القاضي في تفسير قوله سبحانه وله الحمد في الآخرة
ما نصه لان ما في الآخرة كذلك قال
سعدى افندي وكان في كلامه اشارته **اقول**
هكذا ذكر الطيبي والاولى ان لا اشارته اذ الحمد
الواقع في الآخرة ليس مخصوصا بالنعم الواقعة
فيها فقد يكون في الآخرة على النعم الاخرى
كما في قوله سبحانه الذي احلنا دار المقام
وقد يكون فيها على نعم وقعت في الدنيا وكانت
دنيا بعد النعم الاخرى كما في قوله سبحانه الحمد
له الذي هدانا لهذا اي لم اجزاه وهذا هو
الايمان بان والعمل الصالح فليس الحمد في الآخرة
مخصوصا بما يكون بان النعم الاخرى وبرفاد
القاضي انه كما يحمد في الدنيا على ذلك خلقا
ونعم كذلك يحمد في الآخرة من غير دعوى

الا

الاختصاص **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ولا اصغر منه ذلك ولا اكبر الا في
كتاب ما نصه ولا يجوز عطف المرفوع الى
قوله لان الاستثناء ينصرف **قال** سعدى
افندي قلت وبالله التوفيق **اقول**
وبالله التوفيق ان هذا النوع انما يعتبرا اذا كان
ما بعد الاستحليل الثبوت او معلوم عدم
ثبوت بكل احد كقوله سبحانه لا يذوقون
فيها الموت الا الموت الاولى وكقول الشاعر
ولا عيب فيهم غير انهم سوفهم من قول من فزع
الكتايب لان دوق الموت الاولى مستحيل
بعد انقضاءها ومثله ان يكون ما يدل على
كمال الشجاعة عيبا ولذا قال انه في المعنى تعليل
بما هو محال في تلك السلب كما ذكر في محله وليس
ما ذكره المحشي من هذا القليل لان عليه الصلوة
والسلام ما مور بكلمة قل ان يقول لهم ذلك
فيكون المعنى عليه لا يغيب عن علم الاحال

مسطوراً في كتاب وهذه الحال لا تنافي في الغروب
عن العلم عند المخاطبين حتى يعتبر ذلك بل
ربما يكون المراد من التشطير في الكتاب ان لا
يغيب عن العلم فيدنى فلذا ليسطر كما هو المتعارف
فالتشطير في الكتاب في مجرى العادة ربما يودي
الى الغيب عن العلم اعتماداً على الكتاب فقيهنا
ما لا يجوز من غنى راع البير فلذا لم نذكره والله
سبحانه الهادي **قال** القاضي في تفسير
قول سبحانه وقال الذين كفروا هل نذكر لكم على
رجل بينكم اذا امرتكم كل ممزق ما نصه و
تقديم الظرف للدلالة على البعد والمبالغة
وعامله محذوف دل عليه ما بعده فان ما قبله
يقارن وما بعده مضاف اليه ومحجوب بينه
وبينه بان **قال** سعدى افندي في بيان
الشرط **اقول** لا يخفى ان التقديم للعناية جار
مجري الاصل كما ذكره الشيخ عبد القاهر ولا ريب
ان التمزق كل ممزق هو مناط البعد في زعمهم

فاعتبار

فاعتبار تقديمه للعناية على العامل هو مقتضى
البلاغة فيكون على شاكلة قول سبحانه حكايه
عنهم اذ امتنوا وكننا نرايا وعظما ما انتا لم يبعوثون
وقول سبحانه اذ اضللتنا في الارض الاير ونظائره
في القرآن كثيره فلذا اعتبر التقديم والله اعلم
وقال سعدى افندي عند قول القاضي والمبالغة
فيترى في البعد **اقول** لا يخفى ان المراد بالمبالغة
في البعد بسبب التقديم وما فيه من الاعتنا
بشأن المقدم بتجيباً اذ الكلام في تكبير التقديم
ولعل قول المحشي بقوله متعلق بالبعد لا بالمبالغة
قال سعدى افندي عند قول القاضي وما
بعده مضاف اليه ما نصه قد يمتنع الاضافه الى
اقول رض على الاضافه ابو البقا ونقل الطيبي عن
السجاوندي ان اذا لم يحزم بها كانت مضافه
الى الفعل ولا يخفى ان المعنى على الاضافه لظهور
ان المعنى وقت تمزيقكم **قال** سعدى
افندي عند قول القاضي يعني انا وطرحتكم

مزقتم وذهبت بكم السيول كل مذهب مانصه
الاولى وطرحتم الرياح **اقول** ولا اختصاص
بالرياح ايضا والقاضي لم يدع الاختصاص وانما ذكر
بعض افراد اسباب التزيق تمثيلا **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه افترى على الله كذبا
الاير واستدل بحملهم اياه فتيم الافترا غير متقدم
صدق **قال** سعدى افندي المراد العباد
والكاذب **اقول** الصدق عند المحافظ مطلق
الخبر للواقع مع اعتقاد انه مطابق والكذب عدم
مطابقة للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق واذا ثبت
الواسط بين الصدق والكذب بهذا التفسير
كما في كلام المجنون والساهي ثبتت الواسط بين
الخبر الصادق والخبر الكاذب ضرورة ان الخبر لا
يوصف بالصادق والكاذب الا باعتبار المطابقة
وعدها وكان المحشى اشار الى ذلك بقوله فتدبر
قال سعدى افندي هنا عند قول القاضي ان
لا فتر الاخص من الكذب مانصه ولو سلم الخ

اقول

27
اقول حاصله ان كلام المجنون ليس بخبر اذا
قصده له فكان مراده حصر كلامه في كون خبرا
كاذبا وليس بخبر فلا تدب الواسط اذا التزاع
في خبر يكون واسطه وقد اجاب عن هذا العلامة
التفتازاني في المطول بان لا نسلم ان المقصد
والشعور مدخلا في خبرية الكلام فان قول المجنون
او التام او الساهي زبد قايم ليس بانثفا فيكون
خبرا ضرورة انه لا يعرف بينهما واسطه ثم قال
وفيه بحث **قال** سعدى افندي هنا يجوز
ان يكون ام منقطع عن الخ **اقول** لا يخفى انه على
تقدير الانقطاع لا بد من جعل افترا الكذب
احضر من الكذب ولو كان مطلق الكذب كان
المعنى الكذب لا بل بهر جنس فكان كلامه بترجمهم
كلام مجنون وهم لا يعتقدون صدق وقد
اضربوا في كون كذبا فثبتت الواسط فيحتاج في
الجواب ايضا الى ان افترا الكذب احضر من الكذب
ليندفع استدلال المحافظ فقد تبين ان مجرد

كون ام منقطعة غير دافع فلا حاجة الى دعوى
الانقطاع والله اعلم **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه يا جبال اوبي معه لا يبر ما نصدر
معه التشبيح على الذنب او النوحة **قال**
سعدى قنديل يا به لفظ معه **اقول** مراد القاضي
ان اسناد التشبيح اليها مجاز خ من قبيل الاسناد
الى السبب الحامل فجعلت مستجرا مبالغة فلا يفر
لفظ معه خ والله اعلم **وقال** سعدا قنديل
في تفسير قوله سبحانه لقد كان لسيا في مساكنهم
الاية ما نصدر الظاهر ان كلمة في بمعنى عند **القول**
اذا اريد بمساكنهم موضع سكناهم وهي ارض
اليمن التي كانوا مقيمين فيها كما في الكشف
لم يحتج الى اخراج في عن مدلولها لظهور ان الاية
التي هي الجنتان المكتنفتان للبلد في ارض اليمن
وهو كما يقال فلان مسكن ارض الشام وفيها
الخبان **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ان في ذلك لاياء لكل صبار **الاية** ما نصدر صبار **الاية**

ما نصدر

ما نصدر صبار عن المعاصي شكور على النعم **قال**
سعدى قنديل لا شيب بالمقام صبار على النعم
القول لا يخفى ان البطر والطغيان داخل في
المعاصي في قول القاضي الصبر عن المعاصي فاي
حاجة الى ما ذكره مع انه خلاف المتبادر اذ المتبادر
من الصبر على الشيء تحمل مشاقه على ان في صيفه شكور
اغشاعه اذ هو المبالغ في الشك ومن المبالغة قد
صرف جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق لاحد
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قل ادعوا الذين
زرعتم الاية ما نصدر اي زرعتموهم وهم الهة
سعدى قنديل قال ابن هشام الاولي **القول**
بل ينبغي التضييق اذ لا يحمل كلام الله تعالى على عن
الغالب لاشاع في القران مع امكانه **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا تنفع الشفاعة الا
ما نصدره ولا نفهم شفاعة ايضا كما يزعمون
اذ لا تنفع الشفاعة عند الله الا لمن اذن له ان
يشفع او اذن ان الشفع له لعلو شأنه ولم شيب

ذلك واللام على الأول كاللام في قولك الكرم لزيد
وعلى الثاني كاللام في جيتك لزيد **قال** سعدى
افتدى عند قول القاضى ولا تنفعهم والفا للتفريع
على قوله لا يملكون مثقال ذرة وقال في منهيته
ولو ابدل الفاء بالواو العاطفة على لا يملكون فكان
المعطوف نفيًا لنفعهم لا حذو كى كما ان المعطوف
عليه لنفي النفع الدينوى لكان اظهر **اقول** هذا
على ما في نسخة وفي النسخ الى عندنا بالواو على ما قرره
وقال سعدى افتدى الامن اذن له استئنا
مفرغ مزارع الأحوال على ما اختاره الزمخشري اى
كانية لمن اذن له بالشافعية او المشفوعة
اقول لا يخفى ان حاصل الوجه الاول لا تنفع الشفاعة
الاكائية لشافع اذن له ان يشفع وحاصل الثاني
لا تنفع الشفاعة الاكائية لمن اذن له لاجل اى
الاكائية المشفوعة وقع الاذن للشافع لاجل الاذن
على الوجهين بالشافعية وهذا كما قال الفاضل المعنى
ان المشفوع له لا يصدر منه فعل حتى يؤذن له فيه

ق

27
قال سعدى افتدى هنا او مزارع عام الذوات
الخ **اقول** اخذه من كلام ابن السمين فانه
قال انرا استئنا مفرغ مفعول الشفاعة المقدرة
لا تنفع الشفاعة لاخذ الامن اذن له ثم المستثنى
منه المقدر يجوز ان يكون هو المشفوع له
والشفاع لا ليس مذكور او التقدير لا تنفع
الشفاعة لاخذ الامن اذن تعالى الشافعين
ان يشفعوا فيه ويجوز ان يكون هو الشافع
وتقديره لا تنفع الشفاعة لا لشافع اذن له
ان يشفع ان ترى وانت خبير بان اللام في مثل
يشفع له داخلة على المفعول جزما اعنى
المشفوع له كما هو على الوجه الاول ولا يجوز ان
يكون مدخول اللام الفاعل اللهم الا ان يقدر
ولا تنفع الشفاعة الاكائية برفع لا يكون مفعول
الشفاعة او يجعل مفعولا لتنفع اى لا تنفع شافعا
اى لا تقيد فيما يقصده من تخليص المشفوع
له فيكون على زيادة اللام في مفعول تنفع

وهو غير سديد ولا يكون ح مفعول الشفاعة
بل فاعلها **قال** سعدى فنذى عند قول
القاضي اواذن ان يشفع لربضم الياء وفتحها
اقول الظاهر التضم اذ الكلام على الوجه الثاني
في المستفوع له لعلو شأنه فحاصله لا تنفع الشفاعة
الا كما ينذر حصل الاذن بان يشفع له فاي
حاجة الى تكلف الفاعل والتنازع **قال**
سعدى فنذى عند قول القاضي ولم يثبت
ذلك اى علو الشأن **الح** **اقول** الظاهر ان الاشياء
بذلك الى الاذن ليتمشي على الوجه الاول
والثاني اى لا تنفع الشفاعة الا كما ينذر ان
ان يشفع او الا كما ينذر ان اذن ان يشفع له ولم
يثبت الاذن فلا شفاعة واما قوله لعلو شأنه
فهو بتقليل على الوجه الثاني **وقال** سعدى
افندى عند قول القاضي واللام على الاول يعنى
لام اذن له وكذا الحال فى لام لمن **اقول** **قال** في
منهيته فهو على الاول للاختصاص وعلى الثاني

للتعليل

للتعليل انتهى وانت خير بان لام لمن متعلقة
بكانية بمعنى ثابتة على الوجهين كما هو صريح
عبارة الكشاف ولا تقليل فيها فمما وجه قياسها
على لام له **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه كلامه بل هو الله العزيز الحكيم ما نصت
والضمير لله او للشان **قال** سعدى فنذى
ليت شعري **الح** **اقول** لا يخفى ان المقام مقتض
كل التحميم وفي جعل الضمير راجعا الى ما في
الدهن مبرها في اول الامر على السامع مفسرا بما
بعده فحاشا لا تخفى على حدهم العربي يقول ما شأنا
وهو الدنيا وليس المقام مقام ان يقال ربي هذا
لا هذا اذ قد دل على ذلك بنفي المشاركة وابطال
المقاييس من قبل فلذا اختير هذا او كونه ضمير
الشان لما في كل من الفخام والله اعلم **قال**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وما ارسلناك
الا كافت للناس ما نصت الا رسالت
عامه لهم من الكف **الح** **قال** سعدى فنذى

فان قلت الى قول قلت يا بني **الح** **اقول** ان
جوز هذا الوجه فالحال المذكوران لا تباين
ان يكون المعنى ما ارسلناك الا رسالتك كما
للتناس عن المعاصي في حال كونك بشير اللهم
تبشروهم بالثواب ان اتقوا وتنبذوهم بالعقاب
ان لم يتقوا **وال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه ويقولون متى هذا الوعد ما ننته
من فرط جهلهم **قال** سعدى فردى قال
مولانا العلامة الى قوله قلت **اقول**
لا يخفى ان قد سجل عليهم فرط الجهل بقوله سبحانه
لا يعلمون سو كان منزلا منزله اللازم او
المفعول المحذوف اعنى شيئا فاما سبب
التفريع بالعاقلة في دفع ايراد العلامة بل
ينبغي ان يحجب بما قد مناه في تفسير قوله سبحانه
اتق الله ولا تطع الاية نقلا عن الشيخ
عبد القاهر ان اذ كان في الكلام قيد ترايد
على النفي والاثبات انصب القصد اليه مثل

ما اذا كان

ما اذا كان في الكلام معطوف بالقاف ونحوها
فاذا قصد ذلك عطف بها والا لم يعطف بها
كما اشاروا اليه في بحث الفصل والوصل يقولون
اذا قصد ربط الثانية بالاولى على معنى عاطف
سوى الواو ولا ريب ان ذلك الانصباب غير
مقصود هنا اذ يكون المعنى ح ارسلناك
للتناس كما في البشير وتذير الكفار لا يعلمون
فيستبطنون وعدك فيفيد ح ان القصد
من سلبك لعلم عنهم الى ما تفرع عليه من الاستيضا
وظاهر ان ليس القصد الى ذلك بل المقصود
بالذات سلبك لعلم عنهم راسا سلبا مقصودا
لذاته ثم الاخبار بما هو من جملة جهالاتهم واقا
ويلهم لذاته ثم الاخبار بما هو من جملة جهالاتهم
الباطلة ولا ريب ان هذا ابلغ من ان يكون
القصد الى التفريع والله اعلم **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه قل لكم ميعاد يوم الابد
ما ننته وقرى يوما باضمار اعنى **قال** سعد

افندي ولا يبعد الخ **اقول** اخذه من ابن التميمي
لكنه اغفل ما ذكره ابن التميمي من تقدير المضاف
اي انجاز وعد في يوم اذا اليوم ليس طرفا للوعد
بل انجازه **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا
بالذي بين يديهما نصرة وقيل الذي بين يدي
يوم القيامة **قال** سعدى افندي وجه
ضعفه الخ **اقول** وجه ضعفه ان المتبادر
بما بين يديهما كان من جنسه من الكتب
المتقدمة الناطقة بالبعث **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه واسر الندامة لما راو
العذاب ما نصته اخفاها كل عن صاحبها
مخافة التعيير **قال** سعدى افندي في
ان قولهم الخ **اقول** لا شبهة ان كان الفصح
في الندامة وكذا رجع القول كل ذلك اظهارا
للندامة كما قال المحشي لكن ذلك في موقف
المحاسب كما صرح به القاضي واغا اظهره ذلك

في الموقف

في الموقف طعمه من المستصغر في ان يزداد عذاب
المستكبرين لا ضلوا لهم اياهم وان يخفف
من عذابهم ببرعهم كما قال سبحانه حكايته عنهم
هو لا اضلونا فاتهم ضعفه من العذاب وقوله
فهل انتم مغنون عنا الاية ومدا فتر من
المستكبرين عن انفسهم بقولهم انحن صرنا
كم عن الهدى الاية وحينئذ العذاب وحقه
كما هو مقاد لما هو قوله سبحانه واسر الندامة
لما راو العذاب الاية نقطع ذلك الطمع والمدافعة
من الجانبين فلم يكن حلاظها بالندامة ثم
سوى القضاة والتعيير وذلك حين ما
عابوا العذاب والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه هل يحزون الا ما كانوا
يعلمون ما نصته وتعدية يحزى اما التضمين
معنى يقضى او لنزع الخافض **قال** سعدى
افندي قيل كلامه **اقول** كون جزى يتبع
بنفسه تارة وبالباء اخرى مما لا يرتاب فيه وقد

وقد نطق به القرآن فكيف يخفى على القاضي لكن
اذا عدوى بنفسه عدى الى البدل الذي تقع
المجازاة مثل جزا الله خيرا واذا عدى بالياء
عدى الى المجزى بسببه مثل ما قال الجوهري
جزيت بما صنع وقد عدى في الآية بنفسه الى
المجزى بسبب ما عني ما كانوا يعملون فاما ان يكون
للتضمنين او نزاع الحافض كما قال القاضي فقول
القاضي وتعدى مجزى يعين هذه التعدية
لا تعديته مطلقا فلا اعتراض ثم ما نقله
هذا القابل من قول الجوهري وجزى عني
هذا الامر اي قصر مراده به ان جزى ياتي بمعنى
قضى وليس مراده انه يعدى بعن وان الاية
تحمّل عليه ليس عليه ما اوردته المحشي والله اعلم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وقالوا
نحن اكثر امالا واولاد الايات ما نصته
فنحن اولى بما تدعون الى قول قرينه **قال**
سعدى فتدى ثم الظاهر الخ **اقول** لا يخفى

ان دأبهم

ان مدعاهم ان كثرة اموالهم واولادهم لكرامتهم
عند الله وانهم لكرامتهم عليه لا يعذبون
كما تنفذه الجملة لا سيما عني وما نحن بمعذبين
مع ما فيها من التاكيد وفي ضمن ذلك ان الاموال
والاولاد كرامة من الله فرد الله تعالى عليهم
الاول بقوله سبحانه ييسط الرزق لمن يشاء
ويقدر يعني ان ذلك بمقتضى مشيئته
لا للكرامة وليس ثمرة ايجاب كما هو مفاد لفظ
المشيد ورد الثاني بقوله وما اموالكم الا ليد
وحاصل منع كون ذلك كرامة لان الكرامة
هي ما يقرب الى الله سبحانه وعلى هذا نبيج
القاضي كما هو صريح عبارته فقد اتى بما
قال المحشي وزيادة حسب ما يقتضيه النظم
الكرامه والله اعلم **قال** سعدى فتدى
عند قول القاضي هنا كما قال وما اموالكم
الا ليد ما نصه فانهم يفهم من التقريب الخ
اقول اي حجة الى ذلك والمقصود نفى

كون ذلك كرامة لا نزل لا يقرب الى الله والعلامة
لم يخالف القاضي هنا فما الذي يريد عليه ان يدفع
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه نزل كانوار
يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون مانقته
والاكثر بمعنى الكل **قال** سعدى فندى ويجوز
ان يكون للاحتراز **اقول** لا يخفى ان فرس عباد
الجن باطاعتهم فيكون مثل اني طالب داخلا
فيمن اطاعهم حيث سولوا لرفكفر عناد ا
وحميت ولو يقرب ليسا نرغم ما قال المحشي قريب
مما قال العلامة فان قال انما قال اكثرهم لان عبادة
بعضهم كان عن ظن واحتمال لا عن تصديق
واعتقاد انتهى ولا يخفى ان لا يلايم المقام اذا
معنى الاستثنا من قلدهم وظنهم فاطاع الجن
في اتباع المشركين ولو كان لا عن يقين
قال سعدى فندى في تفسير قوله
سبحانه وتعالى الذين ظلموا ووقوا عذاب
النار التي كنتم بها تكذبون مانصه الظاهر

ان

ان الموصول صفة الى قوله فاندفع ما قال العلامة
اقول سبق اليه ابن السمين والانصاف
انهم كانوا تارة ينكرون النار را سا كمن يرى المعاد
وتارة سكرون ان يعذبوا بها كما قال سبحانه
حكاية عزمهم وما نحن بمعذبين لظنهم كرامتهم
على الله تعالى فذكر تكذيبهم بالنار في آية وبالغنا
في آية ومنه هنا يعلم انه لا وجه لصرف النظم عن
ظاهرة بدعوى الكتاب المضاف التائيه من المضاف
اليه وان كلام العلامة في غاية الحسن **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه وكذب الذين
من قبلهم الاية مانصه ولا تكريه في كذب
الح **قال** سعدى فندى يعني ان القصد
الاول الح **اقول** لا يخفى ان القاضي نفى التكرير
وعلى هذا لا يتفق بل يتحقق اذا المعنى فيهما واحد
ولا يلايم مقابلة بقوله والثاني للتكريب
ار الاول كذلك فالظاهر ان مراد القاضي ما قاله
بعض المحسنيين من ان الاول لتكثير الفعل

والثاني للتعدية اعني التكذيب والله اعلم
قال القاضى في تفسير قوله قل ما سألكم من
اجر فهو لكم ما نصه والمراد نفى السؤال **الح قال**
سعدى افندى فان قيل النفع الدينى **الح اقول**
كان يريد الرد على العلامة ابن الكمال فانه قال ردنا
على القاضى وما قيل جعل التنبى مستلزما لاحد
الامرين **الح** لا يخفى ضعفه لان وقوع النفع الدينى
غير مختص في سؤال الاجر ان ترى وحاصل الرد انه
لا يلزم من نفى سؤال الاجر نفى النفع مطلقا فقد
يوجد النفع بدون سؤال الاجر اذا النفع اعم فلا يلزم
من نفى سؤال الاجر انتفاء النفع الدينى مطلقا
اذ يمكن حصول النفع الدينى ما لا اوهاها
بدون ان يقال منهم فلا يندفع بما قال المحشى
وقال القاضى هنا وقيل ما موصوله مراد
بها ما سألهم بقوله ما سألكم عليه من اجر
الامر شاء ان يتخذ له سبيلا **الح قال**
سعدى افندى ولا يبعد ان تكون نافية **الح**

اقول

اقول مما يترده عن شاحته التنزيل لاحتياجه
الى حذف جملة اذا لم اسألكم من ضرورة اليه
لاستقامة المعنى على ما ذكره من الوجهين
والاحتياجه الى تاويل الاجر في قوله فهو لكم الى
ما يكون اجر العووض كما لا يخفى **وقال سعدى**
افندى لاختصاص هذه الازادة بالموضوع
الح اقول لا يخفى ان حقيقة الاجر ما يوحده
من العوض على العمل ونحوه وانما اطلق الاجر على اتخاذ
السبيل الى الربح مع انه ليس اجرا حقيقة لقرينة
استثنائى من الاجر لا ترى الى قول القاضى ثم
صورة ذلك بصورة الاجر من حيث انه مقصود
فعله واستثنائه منه **الح** ولا قرينة هنا اذا كان
معنى الاية اى شئ سألته من الاجر فهو لكم اذا
لمتبادر حقيقة الاجر اعني العوض قلدا حمل المعنى
على الشرطية على النفي حسب ما صرح به في الكشاف
بقوله كما يقول الرجل لصاحبه ان اعطيتنى
فخذ وهو يعلم انه لم يعط شيئا وهذا بخلاف

ما اذا كانت موصولة بمشاربها الى ما ذكر مما ساء
 اجرا كانه قيل الذي سمعته اجرا وذكرته لكونه
 اي نفعه عايد اليكم اذ يكون التعريف في الموصولة
 عهدا بمشاربها الى ما ساء اجرا وان لم يكن اجرا
 حقيقة الا ترى الى قول صاحب المفتاح واما الحال
 التي تقتضي كون موصولا فهي متى صح احصاءه في
 ذهن السامع بواسطة ذكر جملة معلومة لا انتفاء
 الى مشاربها واتصل باحضاره بهذا الوجه عرض
 مثل ان لا يكون لك من مرم معلوم سواء اولى طبعك
 انتهى فلذا خص هذا الوجه بكون ما موصولة بمشاربها
 ابها الى ما يعلمه المخاطب مما ساء اجرا وهذا مراد
 صاحب الكشاف فتأمل جيدا والله اعلم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وقالوا
 امنابه الاية مانصة محمد وقد مر ذكره الح
قال سعدى فتدى والاولى ان يذكر احتمال
 كون الضمير للعدائ الح **اقول** لا يخفى ان الاية
 المتقدمة واردة في شأنه عليه الصلاة والسلام

يدفع

يدفع المطاع عن غيره وانذاره وان الله يلقي الير
 الحق وان ما جابه حق وكذا ختامها بما يشعر
 بالمشاركة والياس من ايمانهم بقوله قل ان ضللت
 الاير كل ذلك يناسب ان يكون المراد بامنايه
 الايمان به عليه الصلاة والسلام لا بالعذاب
 فحسب ثم جاء قوله سبحانه وقد كفر وايه بعد
 قوله سبحانه وان في لهم التناوش مراد به تمثيل
 حالهم في الاستخلاص من العذاب بالايمان
 المذكور فتناسب ان يكون الضمير في كفر وايه
 الى الرسول لان المذكور قصد ان يكون الى
 العذاب لان مقصودهم الاستخلاص منه
 فهذا وجه ضيع القاضي والله اعلم **66**
من سورة فاطر قال القاضي في تفسير
 قوله تعالى يريد في الخلق ما يشاء مانصة لثبته
 للدلالة الح **قال** سعدى فتدى مانصه لما
 تقرر عند اهل الملة ان الاجسام الح **اقول**
 مراد القاضي ان الاصناف تحت موع واحد فهي

متحدة بالنوع مع اختلاف خواصها فلو كان ذلك
الاختلاف لذاتها لزم تنافي لوازمها واحد وهو
نوعها وذلك محال وكذا الانواع تحت جنس
واحد وهي مختلفة بالفصول المتباينة فلو كان
ذلك لذاتها وهو الجنس لزم تنافي لوازمها واحد
فعلم ان ذلك الاختلاف بالمشييد وليس هذا
من القاضي مبنيا على ان الاجسام متماثلة
بالحقيقة وان كان هو المذهب الحق بل كلام القاضي
متمش على كل من المذهبين اذ على القول باختلاف
الاجسام بالحقيقة لا يربكها اجناس وان كل
جنس تحت انواع متحدة فيهم مع اختلاف فصولها
فلو كان لذاتها وهو الجنس لزم التنافي المذكور
وعلى هذا القياس في الاصناف وخواصها مع اتحادها
بالنوع على ان لو كان مراد القاضي ما ذكره المحشي
لم يحتج الى ذكر الانواع والاصناف بل كان يكفي
ان يقول ان الاجسام كلها متحدة فلو كان اختلافا
لوازمها لذاتها لزم التنافي المذكور فعلم ان كلام

القاضي

القاضي جار على المذهبين اعني تماثل الاجسام
وتخالفها بالحقيقة فهو اقوى برهاننا كما لا يخفى
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ما يفتح
الله للناس من رحمة الاير ما نصه وفي ذلك اشعار
للمح **قال** سعدى قندي اي فيما ذكر المح **اقول**
ذكر سبحانه اطلاق لرحمه وارسالها ولم يذكر اطلاق
الغضب وارساله بل ذكر امساك في ضمن قوله
سبحانه وما يغسله وذكر الرحمة مرتين مبهمة
ومعشرة بلفظها ولم يذكر لفظ الغضب راسبا بل
ذكره ضمنا في قوله سبحانه وما يغسله على حد
قوله سبحانه بيدك الخير انك على كل شيء قدير
حيث لم يصرح بلفظ الشر بل ذكر ضمنا وفي
جميع ذلك اشعار ترجيح جانب الرحمة
واذا تأملت ما ذكرنا علمت ما في تقرير المحشي
من القصور وكانرا اشار اليه بقوله فليتامثل
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها
الناس اذكروا نعمت الله عليكم الاير ما نصه

اخفطوها بمعرفة حقها والاعتراف بها وطاعة
موليها ثم انكر ان يكون لغيره في ذلك مدخل
بقوله هل من خالق غير الله **قال** سعدى
افتدى ظاهره مخالف الحق **اقول** لا سبيل
الى انكار محي هل لا انكار كما في هذه الآية ونظايرها
والتفصيل الذي ذكره المحشى ذكر ابن هشام
في المعنى فما وجه الالبا التامثل **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه هل من خالق غير الله ير
زكم الآية ما نصته واستيثاق مفسر له
قال سعدى افتدى ولقد وقع من العلامة
الطبي ما يقضى منه بالعجب الحق **اقول** شنع
على ذلك المحقق بما لا يليق مثله بمثله فتقول
في الكشاف فان قلت ما محل يريزكم قلت يحتمل
ان يكون له محل اذا وقعت صفة الخالق وان
لا يكون له محل اذا رفعت محل من خالق تاخما
يريزكم واوقعت يريزكم تفسير الراجح جعلته
كلاما مبتدا بعد قوله هل او جعلته كلاما مبتدا

بعد قوله

بعد قوله هل من خالق غير الله قيل هذا الوجه
ضعيف لانه مثل قولك هل زيد خرج قال ابن
الحاجب في شرح المفصل هل زيد خرج شاذ
وانما لم يحسن عندهم هل زيد خرج وشبهه
ام لان هل بمعنى قد على ما يقوله سيبويه فكان
بالفعل اولي فانا وقع بعدها اسم كان كوقوعه
بعد قد ولا يسوغ ذلك فلا يسوغ هذا واما
لان هل موضوع للاستفهام وهو مقتضى
للفعل في المعنى فكان ذكر الفعل بعده لفظا هو
القياس ولا يرد عليه ان زيد خرج فان الهزة تصرفوا
فيها ما لم يتصرفوا في هل قلت شهد هذا القائل
على نفسه ان يخرج من زمرة البلغا والله در
صاحب المفتاح حيث تصدى لمثل هذا وقال
ولكون هل ادعى للفعل من الهزة هل زيد منطلق
الامن البليغ ولما ثبت ان هل ادعى للفعل من
الهزة فترك الفعل معه يكون ادخل في الانباء
لا استدعاء المقام عدم التجدد ويعنى بقوله

فهل انتم شاكرون ونحوه فهل انتم مشتهرون
وهل جز الاحسان الا احسان وقول القائل
هل انت يا عث دينار لاحتنا واما قول يسوع
هل معنى قد فمعناه ان هل متضمن لمعنى
قد والهزة فاذا جردت منها خاست لمعنى قد
الى ترى الى قول المصنف في قوله تعالى هل اتى على
الانسان الاصل هل اتى والمعنى قد اتى يدل عليه
انك لا تقدر الهزة مع قد في مثل قد افلح كما تقدر
في مثل هل اتى فاذا ن يسوع في هل ما لا يسوع
في قد فيقال هل يزيد اضربت ولا يقال قد زيد
اضربت ونص بخلافه ان الحاجب في قسم المحروق
انتهى كلام الطيبي ولا يرتاب احد في ان الاشارة
في قول قيل هذا الوجه ضعيف الى الوجه
الثاني اذ هو النظم لزيد خرج لا الاول ولا
الثالث وليس اسم الاشارة واقفا في كلام
الطيبي بل في كلام القائل المعبر عنه بقبيل والا
شارة يرفيه الى الوجه الثاني وكان الظاهر

ان ينقله

ان ينقله الطيبي عند قول صاحب الكشاف
ان ارفعت محل من خالق كما فعله صاحب
الكشاف الا ان الطيبي نقله بعد تمام النقيص
من الكشاف لظهور ان المراد بالاشارة في قول
القائل ثم رد عليه بما حاصله انك مثذونه
بان هل معنى قد كما فهم من كلام سيدي و
صرح بان كما ان قد لا تدخل على الاسم كذلك
هل كما صرح به بقوله كما لا يسوع ذلك
لا يسوع هذا وهذا نصح ستر بان الاسم لا يلها
كما لا يلي قد ولا ريب ان بظاهره مردود بما ذكره
البلغا وصرح به في المفتاح من ان هل لما
كانت ادعى للفعل من الهزة حسن من
البليغ دخولها على الجملة الاسمية لان
البليغ هو الذي يطلع ان حق الاستفهام
ان يدخل على الفعل فعده وله الى الاسمية
لما ذكره فكان حسنا مثل فهل انتم شاكرون
ونحوه وانما ذكر الامثلة تقوية للرد لانها

في ذلك كلاً اذا دخل على الاسم وكذا في الالهي على الوجه
الاخير وحاصله ان اذا كان شيء في معنى شيء
لا يلزم ان يكون حكمه حكمه من كل وجه وحيث
تصرح البلغا فكيف يدعى ان لا يسوغ في هل
ما لا يسوغ في قد واما قول سيبويه انهما بمعنى
قد فليس معناه انهما بمعنى مطلقا حتى لا يسوغ
فيها ما لا يسوغ فيها بل معناه انهما متضمنة لمعنى
الهمزة وقد فاذا جردت عن معنى الهمزة خلصت
لمعنى قد بخلاف ما اذا لم تتجرد فانها لا تكون ^{بمعنى} خالصة
لمعنى قد فليسوغ فيها ما لا يسوغ في قد وحيث
كان كذلك فيجوز ان يلحقها الاسم وان كان
الفعل في خيرها مثل هل يزيد اضربت فان يجوز
ولا يجوز قد زيد اضربت ولذا صرح في المفتاح
بان لا قبح في هل زيد عرف وهل انت عرفت
ونحوه مع ان لا يجوز قد زيد عرف ونعم ما قال
الفاضل اليميني ان حرف الشرط وهو ان مثلاً
الزم للفعل من هل لان الشرط لا يكون الا فعلاً

وقد

وقد اقتنعوا فيه بوجود الفعل مقترافي نحو
وان احدهم من المشركين استجارك وان زولوا
لا نأفلم لا يجوز ان يقتنعوا في هل بذلك خصوصاً
مع جواز دخول هل على الاسم من غير فعل مقتر
في مثل هل انتم شاكرون ونحوه وان كان لا
يحسن مثل هذا الاسم البليغ ان ترى فقد يان
لك ان كلام العلامة الطيبي سديد غاية الامر
ان كان الظاهر ايراداً عند ذكر الوجه الثاني
وكأننا اوردناه هنا مع ان الاشارة في كلامه القابل
الى الثاني لان هل على الوجه الاخير داخل على الاسم
قطعا لان من مزيده في ما هو بمعنى النفي وقد
ادعى المعترض ان لا يسوغ فيها ما لا يسوغ في قد
والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه الذين كفروا لهم عذاب شديد و
الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجر كبير
ما نصته وقطع للامامى الفارغى **قال** سعدى
افتدى لا يناسب لمذهب الحق **اقول** قد

تقدم في السورة التي قبلها حكاية قلوبهم وما نحت
بمعدبين وما تضمنه من دعوى الكرام على الله تعالى
كما صرح في آيات آخر وأخبر الله تعالى بدوام عذابهم
كما تفيد الجملة الأولى وإن أراد الثواب بالإيمان والعمل
الصالح فلا يخلص الكفار من العذاب واحتمال
العفو منقطع بالنص والإجماع كما في شرح المواقف
وغيره فضلا عن أن يكون لهم عنده كرامة وفي ذلك
قطع أما ينهد الفارغ فإذا كان مراد القاضي هذا
فلم لا يناسب المذهب الحق **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه فمن زين له سوء عمله فرأى حسنا
إفان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ما نصه
فحذف الجواب **قال** سعدى فندى وإطلاق
الجواب عليه إشباع **اقول** هذا على ما في بعض
النسخ وفي بعضها بلفظ الخبر فلا إشباع **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فلا تذهب نفسك
عليهم حسرات ما نصه والفاءات الثلاث للسبب
غير الأولى **الح** **قال** سعدى فندى فان

التزيين

فان لتزيين المذكور مفضل **الح** **اقول** أنت خير
بأن مصيب الانتكار هو المماثلة بين من تزين
لرؤى عمله ومن لم يزين له وحاصله انتكار المساواة
والمماثلة أي لسوا سوا فتفي المماثلة الذي هو
مضمون الجملة الذي هو ينبغي أن يكون السبب
لا مجرد التزيين وعدمه وكذا قول سبحانه فان الله
يضل من يشاء ويهدي من يشاء هو السبب
التفي المماثلة فحاصل الآية الكريمة أن اختلاف
الجزأين القريقين عقابا وثوابا لا يختلفا فرما
احسانا وإساءة واختلافا فرما إساءة واحسانا مع
اتحاد أفراد القريقين حقيقة لأن الله يضل من
يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته وأما قوله
سبحانه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
فالقافية داخله على المسبب لا نرجز بشرط محذوف
أي إذا علمت أن ذلك بمسيرة الله تعالى فلا هلك
نفسك عليهم حسرات فالقافان الأولى تان داخلية
على السبب والثالثة على المسبب لا نرجز الشرط

واما قافراه حسنا فري عاطفه وسببها ايضا لظهور
ان التزيين سبب لرؤيته عمله حسنا فالسببيه
قد تكون مقارنفا العاطفه فانها تفيد القريب
والتعقيب والسببيه مثل فوكزه موسى فقضى
عليه كما في المغنى وغيره فقول المحشى انما عاطفه
لاسببيه ممنوع واغالم يتعرض القاضى لسببها
لظهورها والمحتاج الى البيان انما هو ما بين الحمل
من الترتيب والارتباط اعني جملة افعن زين على
على ما قبلها وكذا جملة فان الله يضل من يشا وجملة
فلا تذهب نفسك والله اعلم **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه الذي ارسل الرياح فتنثر
سحابا مانصه اولا لان المراد بيان احداثها **قال**
سعدى فندي لا يقال القاضى عند الخ **اقول**
لا يخفى ان المضارع يفيد الاستمرار بالتجدد كاي
فتنثر السحاب ثاره بعد ثاره قال القاضى في
تفسير قوله سبحانه انزلنا ان الله انزل من السماء
ماء فتصبح الارض مخضره مانصه واغما عدل

عن صيغة

284
عن صيغة الماضي للدلالة على بقا اثر المطر زمانا
بعد زمان قال جارا لله ثمه النكتة في افادة بقا
اثر المطر زمانا بعد زمان كما تقول انعم على فلان
فاروح واغدو شاكراله ولو قلت فرحت وفدت
لم يقع ذلك لموقع انتهى فافاد ان فايده المضارع
ان ذلك ديدنها المستمر فهو خاصتها واثرها
وما هذا مقارنفا فقول المحشى ان القاضى
عنه وانتم من تعدد الدلالة على امر واحد لا يخلو
عن شئ **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه وما تحمل من انشئ ولا تضع الا بعلمه
ما نصه الا معلومة له **قال** سعدى فندي
جعل قوله بعلمه حالا الى قوله وفيه نوع تامل **اقول**
اذ قد يمنع الاستلزام فلا ولما ان يراد الا معلومة
احوالها مفصلة ومن احوالها حال ما تحمل وما
تضع على ان الفعل ترك منزلة اللازم فلا يحسن
جعل الحال من المفعول كما ذكره الطيبي وصعب
الكشف **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه

وما يعبر من معتبر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
مانضته كقولهم لا يثيب الله عبدا ولا يعاقبه
الا بحق **قال** سعدى فندي ثم المراد بالاثابه
والمعاقبه الكاملتين الخ **اقول** لا حاجة الى
هذا السكاف لان موارد استعماله تشهد بان
ليس المراد بالضمير عين التقدم وهذا كما تقول
ما اكرمت احدا ولا اهنته الا استحقاقه
ولا تريد بالمهان ذلك المكرم بل تريد ما اكرمت
احدا ولا اهنت احدا الا بحق فكذا في المثال
المذكور لظهور ان المراد ان الله لا يثيب عبدا
الا بحق ولا يعاقب عبدا الا بحق سواء كان ذلك
العبد المعاقب هو العبد الممثا كما في الموجة
الذي خلط عملا صالحا وآخر شيا اذ يثيب
وعوقب وغيره كالكا **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه وما يستوى المجران
هذا عذاب فرات لات الا يبرمانضه ضرب
مثل للمؤمن والكا **قال** سعدى افندي

ولعل

ولعل الاظهر ان يقال الخ **اقول** لا يلا يمد نفى
الا استوا بل يلا يمد التمثيل الذي ذكره القاضي
ويؤيده ما بعده من قوله سبحانه وما يستوى
الا عسى والبصير **قال** سعدى افندي
في تفسير قوله سبحانه ومن الجبال جدد
الاية مانضته الظاهر ان الواو حالية الخ **اقول**
لا يخفى ان لا كبير معنى في تقييد انزال المطر واخراج
النمرات بحال كون الجبال جدد او ما عطف
عليه بل الظاهر ان يذكر استقلا لا قيذا وان
عطف على جملة المرات ان الله انزل لان الاستفهام
تقريري والمعنى الله انزل ومن مصنوع عاتر كذا
ومن مصنوع عاتر كذا ولا ريب ان هذا النسب من
الحاليد ومن الاستيناف ايضا وذكر الاختلاف
في هذا وسابق يلايم العطف غاية الامر ان عبر
في المعطوفات بالاسمية لانها على حاله ممتدة
بجلا في انزال المطر والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه وعرايب سود مانضته

الغريب تأكيد الاسود ومن حق التأكيد ان يتبع المكد
ونظير ذلك في الصنف قول النابغة والمومن
العايدات الطير **قال** سعدى فندى والظير
قيل انه منصوب بانريدل الى قوله وفيه نظر
لـ **اقول** الذي يظهر لي ان هذا البيت نظير لما
في الايد وليس مثله وان لطير بدل او عطف
بيان للعائدات ووجه كونه نظيره ما في من
التقرير والتحقيق قال جارا الله في المفصل في بحث
الاضافة ما حاصله ان البيت من باب حذف الموصوف
واقامة الصنف مقامه وان لم اعرض في الصنف ابراهام
حي بالطير بيانا يعني عطف بيان كما يتبين ابن الحاجب
في شرحه الايضاح وذكره في الاقليد ويتبع العلامة
التفنازاني في المطول وهذا هو التشر في قول
القاضي ونظير ذلك دون ان يقول مثله او
كقوله تقرضا بجارا الله حيث عبر في الكشف
بقوله كقول النابغة مع نصريحه في المفصل
بالعطف فقد تبين ان له محلا من الاعراب

يا عراب

يا عراب سابقه لا كما قال المحشي والله اعلم
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه هو الله
جعلكم خلايف في الارض فمن كفر فعليه كفره
ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقتا
الايد ما نصته والتكثير للدلالة على ان اقتضا
الكفر لكل واحد من الامرين مستقل **قال**
سعدى فندى الا في ان يقال لو احدا **اقول**
لا بل الصواب ما قال القاضي لان مراده انه كرر جملة
لا يزيد ولم يقل لا يزيد الكافرين الا مقتا وخارا
او خسارا ومقتا بان يجعل احدهما معطوفا
تاليا ليدل على ان اقتضا الكفر لكل واحد منهما
بطريق الاستقلال لا بطريق التبعية كما لو عطف
عطف المفردات وهذا المعنى المراد لا يتأدى
لو حذف لفظ كل بل يوهم ان اقتضائه لاحدهما
بطريق الاستقلال لكل واحد منهما وهو
خلاف المراد فلا بد من كلمة كل كما قال القاضي
والله اعلم **قال** القاضي في تفسير قوله

سبحانه فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا
استكبارا في الارض ومكر السي ما نصت ثم به
ان الفعل بالمصدر **قال** سعدى فندى فيه
ان الباء الى **اقول** التبديل اذا كان بمعنى
التغيير تدخل الباء على الحاصل لا على الزايل كما نقله
ابن السمين عن بعض المعربين في اعراب قوله
سبحانه فبدل الذين ظلموا اقوالهم الذي قيل
لهم ان التقدير فبدل الذين ظلموا اقوالهم الذي
قيل لهم كان فبدل الذين ظلموا اقوالهم الذي
قال وبدل بمعنى غير من غير ان الراء العين تحذف
ابدل فانه يقتضي ان الراء العين انتهى وانما اختار
القاضي هذا التعبير مع شدة دخول الباء على
الزايل للاشارة الى ان من قبيل تغيير الهية
مع ابقاء اصل المادة اعني مارة الفعل فلا غبار
عليه **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ولن تجد لسنرك الله تحويلا ما نصته اذ لا يبدل
لها يجعل غير التعذيب **قال** سعدى فندى

يحمده

يحمده غير التكذيب تكديبا فيه ان المعنى
على العكس الى **اقول** هذا على ما في نسخة وفي
النسخ التي عندنا يجعل غير التعذيب اي
اي جعل التعذيب غيره ولا غبار عليه
من سورة يس **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه لتنذر قومك ما انذر
اباؤهم ما نصته قومك غير منذر اباؤهم
قال سعدى فندى والظاهر ان المراد
الى قوله قلنا لا تسلم الى **اقول** لا يخفى
ان الرسل عليهم الصلاه والسلام وان
ارسلوا الى قوم معذيين فهم يبلغون بقول
كلى مبين لمصير كل من آمن وكل من كفر
فاذا علم ذلك قوم غيرهم كان ذلك اندارا
لهم قطعاً قال في الكشاف الامتداد المصدرون
ذون المبعوث اليهم ثم قال فان قلت كم
من امة في الفترتين عيسى ومحمد عليهما
السلام ولم يخل فيها نذير قلت اذا كانت

اذا التذارة ياقيه لم تخل من نذير الى ان تنذر
وحين انذرت اثار نذارة عسى عليه الصلاة
والسلام بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم
انتهى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
فرمهم معكم ما نصته ولا يطاطون روسهم له
قال سعدى افند الظاهر ان كماله زايده
وقعت سهوا **اقول** لازياده ولا سهوا لان
ضمير لهم راجع الى الحق اى مثلت حالهم في انهم
لا يذنبون لفت الحق ولا يعطون اعناقهم
نحو الحق ولا يطاطون روسهم للحق بحال الذين
غلت اعناقهم فرمهم واصله الى اذ قاتلهم فلا تخليهم
يطاطون فرمهم مقدحون فنقول للقاضي فله
يطاطون روسهم له اى للحق واقع في جانب
المشبه وقوله قبل هذا فله تخليهم يطاطون
واقع في جانب المشبه به وعبارة القاضي
بعينها وقعت في الكشف **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه اذ جاءها المرسلون

مانضه

مانضه رسل عيسى **وال** سعدى افندى
فان قيل الى قوله قلنا يجوز ان يكون **الح** **اقول**
الجواب الاول في المطول والثاني في حواشيد
وهو معترض بان المعتز تغليب المقصود
على غيره والمقصود هنا نفي رسالة القاي
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قلوا
ربنا يعلم الاية مانضه لان جواب عن انكارهم
قال سعدى افندى قلت الظاهر ان مراده
الح **اقول** عبارة الكشف فان قلت لم قيل
انا اليكم مرسلون او لا وانا اليكم مرسلون
اخر اقلت لان الاول ابتداء اخبار والثاني
جواب عن انكار فاعتزله الطيبي بان الكلام
الا مبتدأ في ظرف المعاني ما يلقى الى خالي الذهن
مجرد اعن التاكيد وقوله فكذبوهما يقتضى
سبق كلام كذا فيه فاني يكون ابتداءيا
وحاصل بوجبه صاحب الكشف انه لم ير
اصطلاح المعاني اعني الملقى الى حال الذهن

بل ما وقع في الايتدا غير مسبوق بخير وهذا كذلك
بخلاف الثاني اعني ربنا يعلم انا اليكم مرسلون
فان وقع ثانيا بعد الانكار التثديد فالكذب
الكد وحاصل ان قوله انا اليكم مرسلون
وقع في الايتدا غير مسبوق بخير وان قوله
ربنا يعلم الايتدا غير مسبوق بالانكار ولا تغرض
في عبارة الكشف الى ان التاكيد في الاول لماذا
فيحتمل ان يكون للاعتناء في الخبر كما ذكره هذا
المحشي وسبقه اليه السيد في شرح المفتاح
في توجيه عبارة الكشف ويحتمل ان يكون
لتنزيل المخاطبين منزلة المتردد والمتمك
لان الظاهر من حالهم اصرارهم على ما القوه
من اعتقادهم او ترددهم لا اقل فقول المحشي
ان مراد صاحب الكشف ان التاكيد لكونه
القال المتردد في حسابهم ممنوع اذ ليس في
كلام الكشف ما يقتضي هذا التخصيص
بل لا تغرض في كلامه الى وجه التاكيد في الاول

اصلا

اصلا فبقي محتملا للوجوه الثلاث كما قررنا وقل
المحشي لكن لا ادري ما المانع الخ فجو ابرار لا مانع
منه في كلام الكشف بل هو احد المحتملات في
كلامه ولا يمنع من ذلك قول لم يرداه كلامه مع
خالي الدهن اذ عدم ارادة ذلك من كلامه لا شتم
ارادة عدمه حتى لا يحمل عليه في الايتدا وحاصله
ان المراد بذلك بل اراد هذا وهذا يحتمل الوجه
الثلاث كما قررنا واما قول صاحب الكشف
وهذا يصح ان جعل الخ فحاصله ان ما قلنا من ان
مراد صاحب الكشف بقوله ايتدا اخبار انه
غير مسبوق باخبار يصح اذ جعل انا اليكم مرسلون
الى الامر اعني ان انتم الا تكذبون تفصيلا ولا
لا عطف امر بتا على فكذبوهم لان ذلك يقتضي
سبق الانكار فلا يكون ح قوله انا اليكم مرسلون
ايتدا اخبار غير مسبوق بل يكون مع مسبوق
والمدعي خلافة وجه التفصيل ان ظاهر
الكلام كان يقتضي ان يقال انا ارسلنا اليهم ^{اثنين}

فقال انا اليكم مرسلون او ارسلنا خوه فكذبوها
فعرزنا بالثالث فقال اني اليكم مرسل وانا اليكم
مرسلون يعني نفسه وصاحبه فاجمل الكلام
اولا ولم يذكر ما قاله حين ارسلوا وامل تكذبيهم
ولم يذكر على اي كيفية وقع ففصل قول الرسولين
ولف بينه وبين قول الثالث ايجازا ثق بتفهم
السامع وفصل اللفظ الذي وقع به تكذيب
المكذبتين بما فيه من التقوير لا نكار ثم ذكر
بعد هذا كله ما اجاب به الرسل الثلاث عقيب
التكذيب بقولهم ربنا يعلم انا اليكم مرسلون
الاية وحاصله انه لم يذكر في الاول كلام الرسولين
المدلول عليه بارسلنا ولا كيفية تكذيب
المكذبتين بل دل عليه اجمالا ثم فصل الى الاخر قال
تفصيليه مثل تاري نوح ربه فقال هذا حاصل
كلامه ثم جوز ايضا ان يكون انا اليكم مرسلون
سابقا فنظر الى الرسول الثالث لان كلامه غير
مسبوق او الى المجموع لان كلام المجموع من

حيث

من حيث هو مجموع غير مسبوق ولا اجمال
ولا تفصيل بل يكون التكذيب الاخير اعنى
ما انتمم الا بشرا مثلنا غير التكذيب المدلول
عليه بقوله فكذبوها على ما عليه صاحب
المفتاح وانما كان الاول هو الوجه وعليه ظاهر
الاية كما ذكر في الكشف لما فيه من التفصيل
بعد الاجمال ولما فيه من بيان ما قال الرسولان
حين ارسلوا وبيان كيفية تكذيبهم غاية
الامر ان لاف فيه بين قوليهما وقول الثالث وهذا
بخلاف الوجهين الاخيرين المقابلين لوجه الاجمال
والتفصيل لان يكون ح فقالوا انا اليكم مرسلون
معطوفا على فكذبوها واقعا بعده ويكون
التكذيب في فكذبوها مصروفا الى تكذيب
قول سبق من الرسولين وليس فيه بيان
ما قاله او لا كيفية ما صدر من التكذيب
هذا هو الذي اراده صاحب الكشف بقوله
وعليه ظاهر الاية لا ما بينه المحشى بقوله

يعني لان الثالث الخ فانه صلح صلح وجه الشديدي
عبارة الكشف لا وجه لزي الوجه الاول على الاخير
واما ما وجد به كلام الكشف لا يقول ولعله مراد
الخ فلا يكاد يفهم من عبارة لا نقابل قولهم ابتدا
اخبار يقول جواب انكار ولو كان ذلك مراد لمعرف
الانكار وصفه بما فيه من المدركات لتظهر المقابلة
والله اعلم **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه وجاء من اقصى المدينة رجل يسبي
ما نصته هو حبيب النجار **قال** سعدى
افندي قدم هنا مكان الحجى على فاعلم مسارعة
ل**القول** هذا غايتم لو كان ايمان حبيب بالرسول
عن بعد منهم وليس كذلك لما ذكره القاضي وغيره
من انها لما قربا من المدينة رايا حبيبا فساها
فاخبراه وارباه معجزتهما فاشن بهما ولم يؤمن
في حالة البعد عنها حتى يقال ان الدعاء شرف
الاقصى ولم يؤمن في القريب ولا يتم على الرواية
الثانية ايضا وهي ان كان في غار بعيدا لله فلما

بلغه

بلغه خبر الرسول اظهر دينه لان كان مسلما قبل
دعوه الرسول ولعل الاولى بيان اهتمام حبيب
وشكره ان سعيد بن عجير من مسافرة بعيدة فكا
المقام مقتضيا لتقديم ذلك ولذا عبر بالبشر
بيانا للتباعد اطرافها بخلاف ما في القصص
فان الاله ذكر مخبر بخبره لكونه اوضح خائفا
يترقب مخبرا بخبره فكان ذكر المخبر اهم فقدم
والله سبحانه الخبير وفي المفتاح فرق اخر
فليست **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه المير واكم اهلكنا قبلهم من القرون
انهم اليهم لا يرجعون ما نصته بدل من كم
على المعنى الخ **قال** سعدى فندي ولعل
الحق ان يجعل اول الضميرين لمعنى كم الخ
القول لا يخفى بعده لما فيه من ترك الاقرب
المذكور صريحا وارجاع الضمير الى جماعة كقول
مع انتشار الضمار وصرف الرجوع عما يتبادر
منهم رجوعهم بذواتهم الى معنى الرجوع

عن العقاييد وفيه حذف صله الرجوع عن عقاييد
هم والمضاف الذي اشار اليه بقوله الى الرسل
وما دعوههم اليه اى الى معتقد الرسل ووضح
المضارع موضع الماضى وما ذكره من استمر
ار النفي غير مراد اذ وجود كفرهم قبيل الاهلاك
كافى في الاهلاك والتقيد باستمرار النفي
غير لازم فان من لم يستمر انتفارجوعه بان
رجع ثم كفر مرارا الى قبيل الاهلاك كان مستحقا
للاهلاك المذكور ايضا فالوجه ما ذهب
اليه القاضى بتعالج ر الله او ما نقله المحشى
عن ابي حيان من تقدير قضينا وحكنا
لكن لا على انه حال كما زعم لا احتياجه الى اضمار
قد والواو بل على انه استئناف لبيان كيفية
الاهلاك بانهم محكوم عليهم بعدم الرجوع
والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه وايتهم الارض المسينة احيثناها
ما نصته رجز الارض والجملة خبر ايتهم

قال

قال سعدى فندى ولقايل ان يقول **اقول**
اجيب عنه بانها فى تاويل المفرد اى احياء الارض
فلا حاجة الى العايد **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه لا الشمس ينبغي لها ان تدرك
القمر الا بآية ما نصته وايتهم الارض المسينة
للدلالة الى **قال** سعدى فندى لا يخفى
عليك خفا وجه الدلالة الى **اقول** انت تعلم
ان التقديم هنا ليس للتخصيص اذ لا وجه لرفعه
لتقوية النفي ولا ينبغي للشمس يفيد نفي
الوقوع فتقويته بالتقديم يفيد قوته و
ليس فوق نفي الوقوع الا نفي الامكان وهو
يقتضى التشخير جزما ونظيره ما قاله القاضى
في تفسير قوله سبحانه افاضت تكرم الناس حتى
يكونوا مؤمنين من ان ترتب الاكرام على
المشية بالغوا وايتهم الارض المسينة لانكار
وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على ان خلاف
المشية مستحيل الى واسرار المحشى سنان

افندي هناك الى ان تقوى الانكار ثم دخل
في الدلالة على الاستحالة فانظر منصفان
هذا الموضع مما اختلفت فيه انظار المحررين
والله اعلم **قال** القاضي في تفسير
قول رب جانروايتهم انا حملنا ذريتهم
في الفلك المشحون مانصته اولادهم
الذين يبعثونهم الى تجاراتهم واصبيانهم
ونسأوهم الذين يستصحبونهم فان الدية
تقع عليهم لا من مزارعها **قال** سعد
افندي وعلى ذكره المصنف يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز **اقول** اذا كان
لفظ الدية يطلق على الاولاد وما هم جملة
كما في الكشاف وعلى النساء منفردات و
مختاطات كما في الارشاد لا يلزم من الجمع
والله اعلم **قال** القاضي في تفسير
قول رب جانروايتهم من ايتهم من ايات
ربهم الا كانوا معرضين مانصته لانهم

اعتادوه

اعتادوه **الح** **قال** سعدى افندي ظاهر
يشير **الح** **اقول** الاول ان يكون تدييلا
والتعليل حاصل من معناه كما في الكشف
لا استينا فان قليليا لان الوصل باياه **هـ**
قال القاضي في تفسير قول رب جانروايتهم
لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون مانصته حكايه لما يقال لهم **الح** **قال**
سعدى افندي ولا يبعد ان يكون **الح** **اقول**
بل يبعد لان المتبادر من اليوم الزمان الحاضر
فامارة غيره خلا في الظاهر وكذا لا يبعد
قول رب جانروايتهم ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون اذا المؤمنون يحزون غير جزاءهم
اضعا فامضا عفة ولا يلا يمد وامتازوا
اليوم ايها المجرمون وكذا الماعهد الايت
الا بتعدي القول **ح** **قال** القاضي
في تفسير قول رب جانروايتهم وامتازوا اليوم
ايها المجرمون مانصته وانفردوا عن المؤمنين

وذلك حين يسارهم الى الجنة **قال** سعدى
افندى قال صاحب الكشف الى قوله قلت ليس
كذلك **الح اقول** بل هو كذلك لان ثمة فريقان
وداران وانفراد احد الفريقين بدار واختصاصها
مستلزم لكون الاخر في الاخرى واما اراده الا
يشاروا لا يعاد فيكفي فيها النداء في المحشر
يقول سبحانه ان اصحاب الجنة لا يتوفون
وامتازوا الى قوله هذه جهنم الآية **قال**
سعدى فندى وقال بعض الاذكياء **الح اقول**
لا يخفى ان الاسميد المعطوف عليها اعتي
اصحاب الجنة الاية مقوله في يوم الحشر قبل
دخول اهل الجنة الجنة تنزيلا للمتوفين
منزلت الواقع مع الدلالة على الدوام والاستمرار
فالمناسب في المعطوف ان ينسج على منوال المعطوف
عليه للاختار في الخصوصيه كما عرف في محله
ولامتناسية في التخالف فعلية واسمية
فالمناسب ان يقال وهم ممتازون ايها

المجرون

المجرون على ان يكون ذكر اليوم مكررا اذا اكل
مقول في حق اهل الجنة على هذا التقدير مع ان
سوابق الايات في احوال الكفر والخطاب
يقول سبحانه هل تحرون الا ما كنتم تعملون
والكلام بعده بقول سبحانه ان اصحاب
الجنة لا يبرمهم ايضا كما صرح به القاضي
وهو مشتمل على الاصحاب الجنة وما امتازوا
به تفضيلا وفيدا للخاطبين اكمل تقريره ويخير
فاي حجة الى ذكر امتيازهم اجمالا بعد ما فضل
اكمل تفصيل على ان العادة القرآنية اذا ذكر ما
لاحد الفريقين ان يتبع بذكر ما اعتد للضد
الاخر فاذا جعل وامتازوا احبلا عن اهل
الجنة لا امرهم بتدبير الكافرين عندما
يساقون الى النار كما عليه المفسرون لم يكن
على العادة القرآنية وايضا لا يلا يمد ظاهرا
قول سبحانه الماعهد اليكم الاية بخلاف
ما اذا كان امر الكافرين عندما يساقون

الى النار ويصاينونها كما يهرب عند قول سبحان هذه
جهنم الا يرفانج يكون على وزان ما اذا حذرت
جاهلا وخامة عاقبة فلم يجذب فخاقت برفقت
انفرد بهذا الامر الوخيم المانصحت الماقل لك
هذا ما قلت لك فتأمل وكفى بالذوق شاهدا
والقاضي في تفسير قول سبحان وتكلمنا
ايديهم ولتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون
مانضته بظهور اثار المعاصي **الح** **قال**
سعدى فندى وفيه ان لا يصار **الح** **اقول**
قد ترك الحقيقه بالعادة المستقره في المنفوس
كعدم نطق الاعضاء سيما واستعارة النطق
للدلالة امر مستفيض مثل المبتسأل الربيع القوآ
فينطق **وال** سعدى فندى قال مولانا
العلامه الى قوله ويؤيده **اقول** ان ارئيدت
الحقيقه في انطق كل شئ فالشئ مخصوص
بالناطق كقول سبحان خالق كل شئ فالشئ
مخصوص بالناطق كقول سبحان خالق

كل شئ

كل شئ الى وان اريد المجاز فالشئ على عمومها
ذكره القاضي ثم روح لا تائيد **والقاضي**
في تفسير قول سبحان لا يستطيعون نصرهم
وهو لهم جند محضون مانضته معدون
لحفظهم **الح** **قال** سعدى فندى وفي الكشف
هو يوم القيامة **الح** **اقول** الوجه الاول
في كلام القاضي انسب الوجوه ثم الثاني و
حاصله ان العبد اتباع لاهتهم يوم القيمة
مقتفون اثرهم في النار كما في قول سبحان
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
الايرو ولا يختص الجند بالجمع المعد للحرب
كما قال العلامة بل قد يطبق على اتباع الجند
ابا يبين وهو المراد هنا فالمراد بالجند في النار
على ما هو المشهور من ان عبدة الاوثان
يومرون يوم القيمة باللحوق بمعبوديهم
واقتراف اثرهم الى النار واما ما ذكره المحشي
من ان الجند على معناه في الواجب الاولى

وان المعنى انهم جند لهم في الدنيا محضون اثرهم
في النار فلا يساعده النظم الكبري اذ كونهم جند لهم
في الدنيا يذوبون عنهم لا يستتبع ان يكونوا محضين
اثرهم في النار ولا دليل على ما قدره من حذف
المتعلق اعني قولهم اثرهم في النار لان حاصل الآية
ح ان العبيد جند لهم في الدنيا يذوبون عنهم
محضون يوم القيامة فمحضون خبر بعد
خبر للعبيد ولا دليل ح على حضور الالهة في النار
بخلافه على قدرنا اذ كونهم اتباعا لهم في الآخرة
مستتبع لحضورهم اثرهم في النار فكان في
النظم دليل على المحذوف فانظر منصفنا وما
ما اعترض به العلامة على ما في الكشاف فهو
وارد عليه وحاصله انه يكون ضميرهم مع
الالهة وضمير لهم للعبيد على عكس الاول
اذ ضميرهم على الاول للعبيد قطعاً بدليل
الاخبار عنه بالجند اعني الاتباع ولا ريب
انهم هم الاتباع لا الالهة فتعين ان يكون

للعبيد

للعبيد فيكون ضمير لهم للالهة فلا خلل في الضمائر
وان اختلف المرجع لقيام الدليل المختص بخلاف
ما اذا اريد بالجند الالهة اذ هو خلاف المتبادر
ولا دليل في النظم عليه والمشهور الذي ينشأ اليه
الذهن ان الالهة مبتوعون والعبيد تابعون
فلا يتعين ضميرهم للالهة فيزاد انتشار الضمائر
وهو محل بالفصاحة على ان المتبادر من لفظ
لهم النفع لا الضرر وقول المحشي ان الامر
للاختصاص لا يدفع ان النفع هو المتبادر من
اللام هذا مع ما فيه من حذف المضاق اعني
لعذابهم ولا سبيل الى الحمل على التكرار كما زعم المحشي
اذ قد صرح في الكشاف بان المعنى ان الامر على
خلاف ما توهموا حيث هو يوم القيامة جند
معدون لهم محضون لعذابهم لانهم يجعلون
وقود النار هذه عبارة تر فاي تكبرها والله
سبحانه الخبير **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه اولم ير الانسان انا خلقناه من نقطة

فأذا هو خصيم مبين تسليماً ثانياً **الح** **قال** سعدى
افتدى فيردان قلوبهم **الح** **اقول** هكذا اعترض العلامة
أبو السعدي قايلاً ولما ما قبل من انه تسليماً ثانياً
لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتبين ما يقوله ونزاهة
لنسيب إلى أفكارهم الحشر فكلاً هذه عبارته والقاضي
كعباً من ان يورد عليه مثلاً ذلك وانما مراده ان جملة
اولم ير الانسان لآية عطف على المير والانا خلقناهم
مما علمت ايدينا الآية لكمال التناسب بينهما نظماً بتقدير
كل منهما بالاستفهام الانكاري ومعنى اذ معنى الاولى
انا خلقناهم بالنعم ليعترفوا فيشكروا فقابلاً لذلك
بالكفران والشرك ومعنى الثانية انا خلقناهم من جنس
الاشياء وامرهم بالتدبر للوفا فرطوا في التمرد والعقوق
مع كمال التناسب بين الحملتين فيما سبق الكلام لاجل
من تسليته عليه الصلاة والسلام عما قالوه في حقهم
شاعر فان المقصود كما قال المحقق الطيبي تسليته عليه
الصلاة والسلام بالناسى بربر عز وجل فانه تعالى اراد
الآيات الباهرة واوهم النعم المتظاهرة وعلموا انه

المتفرد

المتفرد بها فقابلاً لذلك بالكفران والكفر واخرجه
من العدم البعث وخلقهم من امر الاشياء ليعتبروا
فجاءوا بالكفر والعقوق فكانت الجملة الثانية لكمال
التناسب نظماً ومعنى ومسا قامة عطف على الاولى حتماً
وكلاً الحملتين مع اشتغالها على بيان حالهم وما هم عليه
من الكفر واقامة التكبير عليهم في ذلك واراد لتاسيد
عليه الصلاة والسلام بختاب ربه جلّت عظمتها كما قاله
تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله
يحدون وفي قولهم سجاناً انا نعلم ما يترون وما يعلون
تسليماً لكن بالتشفي للانتقام منهم لان المعنى انا نجازيهم
كما قال القاضي وليست هذه التسليمة من جنس التسليمة
التي في الحملتين فتلك تسليمة بالناسى وهذه بالمجازاة
والذي يوضح ما قررنا ان قولهم سجاناً وايتهم الارض
الميتة احييناها الى قولهم من انفسهم وعما لا يعلمون
استدلال على صحة ما انكروه من الحشر وتقدير بعض
نعم الله عليهم وعدم قيامهم بالشكر وكذا قولهم وايتهم
الليل الى قولهم سجاناً فاذا هم جميع لدينا محضرون

متضمن لانكارهم البعث والاستدلال عليهم بما يدل
على كمال قدرته على ذلك وكذا قول سبحانه فالיום
لا تظلم نفس شي الى قولنا فلا تظلمون متضمن
لانكارهم الحشر وتقريعهم وتخييرهم عليهم يوم القيامة
واما قول سبحانه وما علمناه الشعر الاية فكلام
مبتدأ متضمن لنوع اخر من كفرهم واقاويلهم
الباطلة كما اشار اليه القاضي بقوله رد لقولهم ان
محمد اشاعر ثم قول عقيبهم المير وانا خلقنا الاية
وما عطف عليهم من قول سبحانه اولم ير الانسان
الاية كلام مشتمل على ما اشتمل عليه الكلام السابق
قبل قوله وما علمناه الشعر من بيان كفرانهم النعم وتجاوزهم
الى جحد الاشراك ومتضمن ايضا من بيان كفرانهم
لانكارهم الحشر والاستدلال على وقوعه وكان المناسب
بحسب الظاهر ايراد الجميع قبل قوله وما علمناه الشعر فلا
الكلامين متضمن معنى واحد اذ ايراد ما اورد بعد
قوله وما علمناه الشعر يكون للتسليد لتاسير عليه
الصلاة والسلام برتبة جل شانك كانه قيل لا تضيق

ذرعا

ذرعا بما قالوا فيك ومن سوء معاملتهم في مقابلة
نصحتك وارشادك لهم فقد عاملوا الرب بما هو شنع
من ذلك فكفروا بنعمه واشكروه بغيره ونسبوه
الى العجز بانكار قدرته على الحشر فقد وضح ان الجملة
المعطوف عليها اعني المير وانا خلقنا الاية مع
اشتمالها على بيان جهلهم وكفرهم واردة لتسليد
وتاسير برتبة وكذا المعطوف فراعني اولم ير الانسان
الاية مع اشتمالها على بيان تمردهم بانكار الحشر وعلى
اقامة البرهان على صحة واردة لتسليد تانيا
عن قولهم ان شاعر وتاسيره بسوء معاملتهم مع الله
تعالى والحاصل ان هاتين الجملتين المتعاطفتين
المتناسبتين نظما ومعنى الواردتين بعد قوله
سبحانه وما علمناه الشعر وان اشتملتا على
المعاني السابقة عليهم فلهما من تبطتان ببرر اشاطا
معنوتان من حيث انهما واردتان لتسليد عما
تضمنته من قولهم ان شاعر عما ذكرنا من التاشي
ولولا انهما للتسليد كانتا محض اعادة للمعاني السابقة

وكان ح قوله وما علمناه الشعر كما أجبني في البتين
وان قوله سبحانه انا تعلم ما يسترون وما يعلنون
اي فيجازيهم عليهم متضمن لنوع اخر من التشبيه
غير النوع الذي تضمنته الحملتان وهو التشبي
بالتشفي وان مراد القاضي بقوله لم ترون ما يقولون
هو قولهم انه شاعر لا القول المذكور في ضمن
فلا يحزنك قولهم كما زعم المحشي حتى يرد عليه
ان القول بالاحاد والشرك قولهم كما زعم المحشي
ليس باهون من انكار الحشر كما ظنه المحشي
وابو السعود والتخلص بالادعاء كما زعم المحشي
تخلص بالاقبح والله سبحانه الخبير
اخر الجز الاول يتلوه الجز الثاني سورة الصافات

سورة التوحيد

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الحكم
الله واحد فاستقيموا اليه الآية ما نصه فاستقيموا في افعالكم الى الله قال
سعد بن قيس فقول له فاستقيموا من جملة الموحى اليه الى الله لعل الوجه
في كونه على الاول من الموحى اليه من الثاني انه على الاول لا يكون من
قبل قوله سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم استغماوا قوله سبحانه
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يعني انما يوحى الى التوحيد والعمل الصالح
بخلاف الثاني اذا المراد به التوحيد واخلاص العمل من الشرك فالمراد به من
فروع التوحيد الموحى اليه اي انما اوحى الى التوحيد فاستتلوا وحدثوا
فكان الانسب ان يكون من جملة المقول ما مر ابيه من جانب مفعول ما اوحى
اليه هذا لكن الظاهر ان الخطاب في انما الحكم خطاب عام له عليه الصلوة
والسلام وللناس كافة على حد ما في آخر سورة الكهف وانه محكي عنه عليه
والسلام لحواء المخاطبين فهو خطاب عام محكي للخطاب مثلكم فانه لا
المخاطبين وقد فسر القاضي قوله سبحانه واستغفروه بقوله ما اثم عليكم
سورة العقيدة والعمل فيكون للخطابي واستغفروه لحواء المخاطبين
القائلين قلوا بناني اكنة فلا يحسن ان يكون دخلوا في خبر الموحى اليه مع
ان الخطاب فيه عام لكل اذ هو خطاب عام محكي كما في الارشاد لا يخص
بهم فالظاهر انه وما عطف هو عليه من جملة المقول وليس داخل في خبر
يوحى فليتنامل **قال** القاضي في تفسيره سبحانه ثم استوى الى السماء وهي ذات

الآية ما نصه والظاهرة ثم لتفاوت ما بين الملعبين الى الله تعالى
اقدي ورد بانه مخالف لاطباق اهل التفسير الى القول فيه انفسه
مطابقين فقد ذهب البعض الى ان خلق جرم الارض متقدم على خلق
السماء ودخولها متاخر عنه لقوله والارض بعد ذلك دحاها فتم
القول من مقابل ان خلق السماء مقدم على انجبار الارض فضا ومن
دخولها قال العلامة ابو السعود فلا بد يعني فيما نقل من مقابل
من حمل الامر بانها ما ج على ما ذكر من التوافق والمواتاة ولا يقدح
في ذلك تقدم خلق السماء على الارض كما لا يقدح فيه تقدم خلق
الارض على السماء ثم قال هذا كله على تقدير كونه كلمة ثم للتراخي الزماني
واما على تقدير كونها التراخي الربوبي كما جئ الى الاكثر فلا دلالة في
الآية على الترتيب انتهى وانت خبير بان حمل كلمة ثم على التراخي الزماني
لا يلزم قول مقابل ولو حمل الامر على المواتاة لان ظاهرة الآية يقتضي
ان القصد الى السماء وهي ذات وقضاها سبع سموات متاخر من
ايجاد الارض من دحها وهو خلاف قول مقابل فلا بد من انما من
حمل الخلق على مجزئ التقدير او جعل ثم تعبير التراخي الزماني ومع لا يتعين
الحمل على معنى المواتاة والتوافق بل يجوز ان يكون بمعنى لا يجاد
الاحداث ايضا قال سعد بن قيس عند قول القاضي ودحها مستقدا
على خلق الجبال مخالف لما اسلفه الى القول لا مخالفة فانه قال ثم
ما نصه ان تميد بكم كراهة ان تميل بكم فانه بساطة اجزاها تقتضي

تبدل حياتها اوضاعها لاشباع اختصاص كل منها الفاتمة اول شيء من لوازمه
يجوز ووضوح معنيين انتهى مراده بذلك ما ذكره في تفسير سورة النحل
فانه قال مانعه وذلك لان الارض قبل ان يخلق فيها الجبال كانت
حقيقة بسيطة الطبع وكان من حقها ان تتحرك بالاسدارة كالافلاك
او ان تتحرك باحدى سبب التحريك فلما خلقت الجبال على وجهها وتفاوتت
جوانبها وتوجهت الجبال بنقلها نحو المركز صارت كالاولاد التي تمنعها
عن الحركة وقيل لما خلق الله الارض جعلت تتحرك فقلت الملائكة
ما هي عقر احد على ظهرها فاصبحت وقد ارسيت بالجبال انتهى
نرى عبارة في الموضوعين مفصلة عن تقدم الدحو على خلق الجبال
فلا يخالف **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه قالتا اتينا طابعين
مانعه والظاهر ان المراد تصوير تأثير قدرته فيها وتأثيرها بالذات
عنها وتمثيلها له قال سعدى افندي قلت هذا هو التخييل هو تشبيه
معنى معقول بحقق بشئ حتى متوهم مفروض ثم اطلاق لفظ المثل
للمعنى المتوهم على المعنى العقلي المحقق فهو في الحقيقة نوع من التمثيل
غاية الامر ان المشهور في التمثيل ان يكون الهيئة المشبهة بها محققة
موجودة مثل اراك تقدم رجلا وتؤخر افرى بخلاف التخييل فان
المشبه به فيه متوهم مفروض فهذا الاعتبار يعد عديدا له كما تفرغ
به عبارة الكتاب هنا حيث قال هو من المجاز الذي يسمى التمثيل ثم قال
وتجوز ان يكون تخيلا وقارة بعد فسمانه كما يتعرف به عبارة الكشاف

في تفسير

في تفسير قوله سبحانه وسع كرسيه السموات والارض حيث قال ثم
ما هو الا تصوير لعظمته وتخييل فقط ثم قال وانما هو تخييل لعظمته
شانه وتمثيل حسي انتهى قال صاحب الكشاف وفي قوله انما هو تخييل
وتمثيل تصريح بان التخييل نوع من التمثيل الا انه تمثيل خاص يكون
المشبه به فيه امر مفروض ثم اذا كان المثل به بجميع اجزائه مفروضا
كما نحن فيه وكقولهم لو قيل للشهم بن مذهب لقال اسوي المعوج
فهو التمثيل التخييلي والافه والاستعارة التخييلية التابعة للاستعارة
بالكتابة كما في قول لبيد اذا أصبحت بيد الشمال زماما واسم التخييل
في اصطلاح المصنف يقع على القبيلين وايثار هذا الاستحسان للتصوير
وجعل المعقول كانه محسوس مشاهدا انتهى قال العلامة التفتازاني
في حواشيه ثم قوله وما هو الا تصوير لعظمته الى يعني حاول ان يصور
المعقول بصورة المحسوس وينزل الغائب عن الحس في صورة الشاهد
وحقيقته تمثيل عظمته بعظمة من يكون له كرسى لا يصبى عن السموات
والارض ثم اطلاق لفظ المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق
انتهى في الكشاف في قوله تفسير قوله سبحانه وما قدر والله حق قدره الآية
مانعه ثم تبهم على عظمته وجلاله شانه على طريق التخييل فقال والارض
جميعا بنفسه والغرض من هذا الكلام اذا اخذته كما هو بحالته وبحجوه
لتصوير عظمته والتوفيق على كنه جلالة لا غير من غير غاب بالقنضة والبيان
الى جهة حقيقة او مجاز ثم قال فان الافعال العظام التي تخبر فيها الارواح

هينه عليه هو ان لا يوصل السامع الى الوقوف عليه الا اجرا العبارة
في مثل هذه الطريقة من التخييل ولا ترى بابا في علم البنياد ولا اللفظ
من هذا الباب ولا النفع واعون على تعاطي ما ويل المشتبهات من كلام
الله في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الانبياء فان اكثره وجليته
تخييل قد زلت فيها الاقدام قديما ثم بسطه القول بما لا تريد عليه فقال
العلامة التفتازاني في حواشيه ثم قوله على طريقة التخييل اي لا يقع
في الخيال تصوير المعاني العقلية بصور الاعيان المحسنة لكونها اظهر حضورا
واكثر خطورا وهذا ما قال الحكماء ان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق
فاكثر وانه استعمال القضايا المحيلة في مقام التزغيب والتفسير والتمثيل
والاستعطاف ونحو ذلك وهي وان كانت ترى بحسب الظاهر كاذبة فليست
بكاذبة لان القصد منها تشبيه تلك الحال بحال من يفرض ان يكون له
تلك الصور المحسنة ثم قال والمراد بالمفردات حقايقها في انفسها كما في
اركان تقدم رجلا ويؤخر اخري لكن لا بالنسبة الى الممثل بل بالنسبة
الى المثل به وهو باب جليل في علم البنياء عليه يحمل كثير من مشاهير القرآن
وقد اعذر الشيخ عبد القاهر عن تفسيرهم اليد بالقدرة واستوى بالسوى
ونحو ذلك بان الغرض منه ان لا يقع السامع في التشبيه والتجسيم بما
فيه على كون الكلام للتصور والتخييل انتهى وقد صرح صاحب الكشاف
بعد التخييل من افراد التمثيل حيث قال في تفسير قوله سبحانه انا عرضنا
الامانة على السموات الالهة ما نصد فان قلت قد علم وجه التمثيل في قولهم

اركان تقدم رجلا ويؤخر اخري وليس كذلك ما في الآية فان عرض الامانة
على الجاد وابائه واشغاة مجازة في نفسه غير مستقيم فكيف صح بناء التمثيل
على المحال واما مثال هذا الا ان تشبه شيئا والمثبه به غير معقول قلت
الممثل به في الآية وفي قولهم لو قبل للشعوب نذهب وفي نظائره مفروض
من المفروضات تخيل في الذهن كما في المحققا الى عبارة قد علم ما كانوا
وشبهنا اركانهم بما نقلناه ان التخييل نوع من التمثيل ان اريد بالتمثيل
المجاز في المركب مطلقا سواء كان المثل به محققا او مفروضا وغيره
ان خص التمثيل بما يكون محققا وعلى ذلك عبارة الكشاف حيث جعل
التخييل قسما من التمثيل تارة وجعل غيره اخري كما في تفسير هذه الآية
حيث عطفه عليه والى ذلك اشار العلامة التفتازاني بقوله هنا
واما التخييل فقد جعله غير التمثيل ثم اشار الى انه من المجاز في المركب
كالتمثيل بقوله وظاهر انه ليس من المجازة المفردة فتعين انه من المجاز
في المركب وان مبناه ومبنى التمثيل واحد غير انه مختص بما يكون المشبه
فيه مفروضا حينا صرح به فيما نقلناه عنه فلا غبار على كلامه وعلم
ايضا ان التخييل باب جليل في البيان كما نقلناه عن العلامة الزمخشري
والشيخ عبد القاهر قد اقتضى العلامة التفتازاني انهما وكما اجازوا
الاستعارة التخيلية التابعة لممكنه ووقعها في كلام الله تعالى مع
انها اقبات الشيء ليس هو له في الحقيقة كاليدين الشمال في قوله وعذاة
ريح قد كشفت وقرعة قد اصبحت بيد الشمال زمامها مع انه لا تشبه

في الاستعارة التخلية كانقص عليه الشيخ عبد القاهر وغيره فلاون
يجوز والتحليل القليل مع بناء الامر فيه على التشبيه بالطريق الاول
والوجه الذي تفارق به الاستعارة الكذب جارفاً للتخليل اذ هو
تمثيلية كما سمعت ولا كذب في الاستعارة والله سبحانه العليم **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه ان لا تعبدوا الا الله ما نصه بان لا تعبدوا
او اي لا تعبدوا وقال سعد بن قنديل ويحتمل ان يكون كلمة ان مخففة
لي اقول ببعده ايها لا تقع بعد فعل الامر فاعمال القلوب مع الالتفات
الى حذف القول وجعله بمعنى القول مبتدأ ليكون تعبدوا خبره او
لا يخبر عن ضمير الثاني بغير لجملة **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم
ما نصه وما صنتم ان اعضائكم لي اقول اخذه بتمامه من ابن السمين
فانه قال ما نصه فيه اوجه احداهما ان يشهد الثاني خيفة ان يشهد
الثالث لاجل ان يشهد الرابع عن ان يشهد اي ما كنتم تمنعون ولا يمكنكم
الاخفاء عن اعضائكم لخاف ان يضمن معنى الظر وفيه بعد انتهى
والمحشى عمل كلوا القاضي على الوجه الاخير وعن بقوله وفيه بحث قول
ابن السمين وفيه بعد وكان وجهه ان لا مناسبة بين الاستتار والسمع
والظر القلي لبعض وانما خبر ان ليس في عبارة القاضي ما ينهض بارادة
التضمن اذ المشهور فيه ان يجعل المضمين اصلاً والآخر جالاً او بالعكس
ولم يفعل القاضي ذلك وانما كل ما يشير الى الوجه الاول اعني تقدير

من ان يشهد وغيره من اذ يقال استترت عنه ومنه والاول
اشهر فكان حاصل الآية الكريمة وما ظنتم ان اعضائكم تشهد عليكم
فما استترتم عنها فاكفي بذكر المسبب اعني عدم الاستتار عن ذكر
السبب اعني الظن المذكور كما تشير اليه القاصي في قوله فاستترتم وذلك
للدلالة المقام ولدلالة الظن المستدرك في قوله سبحانه ولكن ظنتم
الآية اي لكن ظنتم ان الله لا يعلم قبا بكم فضا عن ان تنطقوا بكم
بالشهادة عليكم وانما قال فاستترتم عنها دون فاستترتم عن ان يشهد
ايما الى ان اصل الكلام فاستترتم عنها لاجل شهادتها فاجوز في الكلام
كما يقال خفيت من فعل زيد والمراد منه لفعله والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه فذلكم ظنكم الذي ظنتم بربكم ارواكم ما نصه
خبر ان له قال سعد بن قنديل قلت لا يلزم ان يكون الاشارة الى
ظنهم هذا بهذا العنوان حتى لا يلزم ما ذكره فانه يلاحظ بعنوان
اخر لي اقول بوجيان معترض في ذلك على جار الله اذ فتر ذلكم لذلك
الظن ولم يشير الى عنوان آخر فالاولى ان يصار في الجواب الى ما في الكشف
وحول معنى العلامة التفتازاني من ان المعنى على احصى مبالغة اي في ذلك
الظن تمام ظنكم بربكم لا ظنكم لكم سواء فكان الخبر مقبلاً وان دفع الاعداد
قال القاضي في قوله تفسير قوله سبحانه ان الذي قالوا ربنا الله ثم استغابوا
ما نصه في العلل و ثم ليس اخبره عن الاقر الربية من حيث انه مبدا
الاستغاب قال سعد بن قنديل في التفسير الكوفي مقصود الى قوله

حاصله ان الاستقامة لاستتباعها جميع العبادات والاعتقادات
الحسنة اعلى حالها الاقرار فلذا عطفت عليه بتم للدلالة على
تراخي رتبته في العلو وانت خبير بان هذا يحدث بامور الاول ان
القاضي لم يدع تراخي الاستقامة عن الاقرار ولم يدع ان الاقرار
مبداها وانما المنتهى المقصود ليمشي ما ذكره بل ان العمل يتراخى عن
الاقرار من حيث انه اي العمل بهذا الاستقامة الا ترى الى تذكير الغير
في قوله التراخي وقوله من حيث انه الثاني ان القاضي نفسه صرح
في تفسير سورة الاحقاف بان الاستقامة تنتهي العمل فيكون العمل
مبداها كما ذكره هنا لا الاقرار وذلك انه قال ما نصه جمعا بين التوحيد
الذي هو خلاصة العلم والاستقامة في الامور التي هي منتهى العمل
والثالث لو كان مراده بيان رتبة الاستقامة في العلو من حيث
انها المنتهى المقصود لكان المناسب ان يورد قوله وما روي عن
الخلفاء الراشدين الى عقبيه ج اذ هو جواب سوال مقدّر حاصله ان
بعض الخلفاء قال ان الاستقامة كذا وبعضهم قال كذا فلا يكون
ج مستجمعة بجميع العبادات والاعتقادات فاجاب بان ذلك
تنصيب على البعض وليس تخصيصا ولا ريب انه لو كان مقصوده
ما ذكره المحتج كان المناسب ان يورد ذلك عقبيه لا عقيب الوجه الثاني
والرابع ان القاضي قال في تفسير قوله سبحانه انما المؤمنون الذين
امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ما نصه و ثم لاوشعار بان اشراط

عدم الارتباب في اعتبار الايمان ليس حال الايمان فقط بل وفيما
يستقبل من كافي قوله ثم استقاموا انتهى وهو صريح في ان الترامي
في ثم استقاموا زمانيا كالترافي في ثم لم يرتابوا مع انه على ما فهم
المحتج لم يسبق من القاضي بيان التراخي الزماني في ثم استقاموا
حتى يثبت به ثم لم يرتابوا ولذا تعلل المحتج فيما كتبه هناك بقوله
لعل مقصوده الاشارة الى استقامة هذا الوجه فيه ايضا فلا يثبت
بجعلها ثمة لتراخي الرتبة انتهى اذ اعلم ذلك فالظاهر ان مراد القاضي
في الوجه الاول التراخي في الرتبة الزمانية وان العمل من حيث
انه مبدا الاستقامة يتراخى عن صدور الاقرار ومراده بالوجه
الثاني التراخي في رتبة الشرف والعلو وبيان ذلك ان الاستقامة
التيات على مقتضيات الاقرار كلها كما قالوا ان الاقرار كلها كما
قالوا ان الاقرار بان من هو ربنا العالمين ربه وما لكه ومدبر
اموره يستوجب الاستقامة والنيات على مقتضى اقراره بان يستمر
على شكره وثنائه باللسان وصرف جوارحه وجنانه الى العمل والاعتقاد
على وفق اقراره حتى يلم قلبه ولسانه وجوارحه عن الاعوجاج
فلا يخالف بعضها بعضا فلوا في ببعض الواجبات دون بعض
او انتهى عن بعض المنهيات دون بعضا وكان بعض اعتقاداته
سد يلا دون بعض لم يثبت له الاستقامة المذكورة وهذا معنى
قول صاحب الكشاف ان الاستقامة لها الشان كله فمن ثبت

على العمل بمقتضى الاقرار الى اضر عمل عمله في حياته حصل له وصف
الاستقامة فبمنتهى عمله يثبت له الاستقامة فبمنتهى عمله مبدأ
الاستقامة اذ عنده يتحقق الاثبات بجميع مقتضيات اقراره ولا
يثبت له الاستقامة قبل ذلك اذ لم يتحقق قبله وهذا معنى
قول القاضى في تفسير سورة الاحقاف ان الاستقامة منتهى العمل
وقوله هنا من حيث انه اى العمل مبدأ الاستقامة فجميع اعماله
كلها سبب ثبوت الاستقامة وبمنتهى عمله اعنى العمل الاخير يثبت
له الاستقامة اذ عنده يتحقق انه عمل جميع المقتضيات ثم مجموع
عمله من حيث هو ليس تراخيا عن الاقرار اذ لا يخلو المقر بالوحدانية
من ان يعقب اقراره بفكر او ذكر او عمل بالمحوارح وانما التراخي
من حيث منتهى عمله الذي هو مبدأ الاستقامة وتراخي الشيء قد
يعتبر من حيث المبدأ اذا كان المبدأ تراخيا وقد يعتبر من
الاخر اذا كان الاخر تراخيا دون المبدأ كما قالوا في قوله سبحانه
الم تر ان الله الذى انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة
انه حيى بالغاء التعقيب لانه الاخضر ارسدى عقب نزول
المطر لكن يتم في مدة وانه لو قيل ثم تصبح نظرا الى تمام الاخضر
جاز كما ذكر العلامة النفاذ في المطول وهذا معنى قول
القاضى لتراخيه اى العمل عن الاقرار من حيث انه مبدأ الاستقامة
لان تراخي العمل صدور الاقرار من حيث انه اى العمل مبدأ الاستقامة

فكا

فكانت الاستقامة منتهى العمل كما ذكره في تفسير الاحقاف فقطا
كلام القاضى في الموضوعين من جهة المبدأ والمنتهى وتوافق ما ذكره
من التراخي الزمانى على ما قررنا مع ما ذكره في الجرات بقوله كما
في قوله ثم استقاموا الا كما قال المحقق من انه احوال على شئ محتمل
في نفسه لم يذكره فيما سبق فليتناظر جيدا وحاصل الوجه الثاني ان
التراخي لعلو رتبته الاستقامة لانها عبارة عن العمل بجميع مقتضيات
الاقرار فمن عسر قل ما يتبع الاقرار اذ لا يصير عليها الا الاقرار ففسر
هو مشاء شرفها وعلو شأنها اذ افضل الاعمال احزها فكيف بلتمامها
كلها والاقرار بالتوحيد وان كان في حد ذاته اعلى من الجميع لكن
لا عسر فيه فكانت الاستقامة اعلى شأنها من هذا الوجه فقط
قول المحقق ان هذا الوجه لا يناسب مقام الترتيب في الاستقامة
ليس بشئ لانه انما يخل بالمقام لو طرح بالعسر النظم ولم يصرف
بل اشير بالتراخي الى علو شأنها الذي منشا العسر الا ترى الى ان
ما ورد من ان افضل الاعمال احزها لا تنطبق فيه من الاخر بل فيه
ترتيب لفضله هذا ثم كون الاستقامة لها الفضلة من حيث
انها عسر لا ينالها الا الافراد لا ينالها الاقرار بالتوحيد من الوجه
على الكل فلذا اخاره في سورة الاحقاف ان التراخي لبعده الاستقامة
عن الاقرار في الرتبة انحصارها اذ لا اعتبار بالاستقامة في العمل بدو
التوحيد والتراخي كما يكون لبعدها الرتبة علو يكون لبعدها الخطا

كما قال في قوله سبحانه والارض بعد ذلك دحاها ان البعدية اما
لعلو الرتبة من حيث ان تغلق مصالح الناس بالارض اكثر واعطاهم
بتعاقبها اظهر ولا يخطاها من حيث ان السماء على القدرة الباهر
اول بقى ان القاضى لم يختار رتبة الارتفاع في الاحقاف ورتبة
العلو على الوجه الثاني هنا ولعل وجهه ان الاستقامة ما مورسها
صريحاً هنا بقوله سبحانه قل انما يوحى الى انما الحكم الواحد فاستقروا
فلو حفظ الاعتناء بها ولو كذلك في الاحقاف بل مطلع السورة ذم الزك
فكان المقام مقام الاعتناء بشان التوحيد والله سبحانه الخبير **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
ما نصه في الدنيا على لسان الرسل عليهم السلام قال سعدى لقدى
لا يناسب الوجه الاول الى قول كانه فهم من المقابلة بقوله او عند
الموت او الخروج من القبر ان الوجه الاول مخصوص في الدنيا نلو
يلو به كنتم توعدون فالظهور انه يقال في الآخرة وانت خبير
القاضى بقى التنزل على اطلاقه فهو يتناول ما يقول الملائكة لهم
في الدنيا والآخرة فكان حاصل الآية الكريمة تنزل عليهم الملائكة
ملايسين هذا القول اعنى لا تخافوا الى قوله غفور رحيم فالذى
في الآخرة هو لا تخافوا الى والذى في الدنيا هو نحن اولياءكم الآية
والغبار عليه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولكم فيها تنتمى انفسكم
ما نصه في الآخرة قال سعدى اقتدى وقيل الجنة وهو بعيد لفظاً

وان كان

وان كان قريباً معنى اقول لا قرب فيه انما يظهر كمال الظهور في الآخرة
قبل دخول الجنة وذلك هو الشفاعة ونحوها واما بعد دخولها
فلا كبير امر فيه على ان المقابلة بالحياة الدنيا استدعى ان يراد بالحياة
الآخرة مطلقاً **سورة حم عسق**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه كذلك يوحى اليك والى الذى من
قبلك الله العزيز الحكيم ما نصه اى مثل ما في هذه السورة الى قال بعد
اقتدى قلت حذف الضمير الى قول عبارة العلومة التقطاز انى هكذا
يعنى ان كذلك موقع المصدر والمفعول به وقيل بل كلاهما نكرة
للمفعول به وانما الاختلاف في تعيين المشار اليه فان الشايع
من اطلاق الوحى هو الموحى لقولهم الوحى المتلوه لهذا اقتصر
في بيان المعنى على قوله يعنى ان ما تضمنته هذه السورة وانما
لم يجعله رفعا بالابتداء لانتقاره الى تقدير العايد وفي هذا
غنيه انتهى فانت ترى انه بعد ان ذكر احتمال الحالية والمفعول
نقل عن بعضهم ان المراد بكلا تفسيرى الكشف المفعول به
وان الوحى في كلامه بمعنى الموحى وايد هذا بقوله ولهذا اقتصر
الى فتعين ان يكون المراد بالمفعول به ثم رجحه على الرفع بالابتداء
باقتصاره الى تقدير العايد وعنه غنيه والاصل عدم التقدير قال
يرد عليه ان جعل الاشارة الى الاصح مخرج الى التقدير ان الكلام
في ترجيح المفعول به على الابتداء كما هو خلاصة الكلام المتقول

بغير واما احتمال الحالية فلم يذكره التفتازاني راسا نعم ذكره ابن
السيمين قائلا والكاف منصوبة المحل نعت المصدر وحال من
ضميره اي يوحى ليحا مثل ذلك الايحا وعليه فالعامل يوحى ومائة
عامل معنوي ثم ما نقله عن التلويح عن جارا لله يعارضه ما قال
جارا لله في المفصل حيث قال هو يعني المضارع في الارتفاع
بعامل معنوي نظير لابتداء وخبره وذلك المعنى وقوعه حيث
يصح وقوع الاسم كقولك زيد يضرب وكذلك اذا قلت
يضرب الزيدان لانه من ابتداء كلاما مستقلا الى النطق من
المصمت لم يلزمه ان يكون اول كلمة تقوه بها اسما او فعلا بل
مبدأ كلامه موضع خبره في اي قبيل شاء وانتهى فانت ترى انه جعل
المضارع بمنزلة المبتدأ فارة والخبر اخري وعلى ما نقله المحشي
يكون موقعه موقع الخبر دائما وهو خلاف ما في المفصل **قال القاسم**
وانما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية للدلالة على
الاستمرار قال سعد بن قنديل قلت لعل مراده على اسلوب حكاية الحال
اقول حكاية الحال الماضية هي عبارة النخاة ومرادهم بها انه يعتبر
التعبير بالمضارع كانه وقع حين وقوع الفعل بلفظ المضارع
كما هو حقه ثم حكى بتلك الصيغة وليس مراد النخاة بذلك ما يستعمله
اهل المعاني باستحضار الحال والصورة تعجيبا منها بل المحقق كثر في
فيما كتبه على شرحه للمفتاح عند قول صاحب المفتاح وانه اي

العدول

العدول عن الماضي الى المضارع هو المستعمل عند النخاة بحكاية
الحال الماضية ما قصد انما يستعمل بحكاية الحال الماضية بناء على ما ذهبوا
اليه من ان القصص الماضية كانتا عبر عنها حال وقوعها بصيغة
المضارع كما هو حقه ثم حكيت تلك الصيغة بعد مضيتها وليس
فيما ذهبوا اليه سوى تصحيح العبارة عن الماضي بصيغة المفاتح
وهو يخالف ما ذهب اليه علماء المعاني من استحضار الصورة لطلب
مشاهدتها تعجيبا منها فانها نكتة جليلة انتهى كلامه وحاصله
ان النخاة يعتبرون ان حين وقوع الفعل كانه عبر عنه بصيغة
المناسبة له ثم يحكى حكاية حكي بتلك الصيغة واهل المعاني يعتبرون
عندما قصد الى تصوير الحال باستحضار الحال والصورة يعنون
ان الفعل كانه واقع حال التكلم والمتكلم يعتبرون عنه بصيغة
كانه واقع الان استحضار الصورة العجيبة وتعجيبا منها
فهو استعارة تبعية كما قد منافى معنى حكاية الحال الماضية كغير
عن الماضي بالمضارع لا غير فحاصل كلام القاسم القاسي
انه ذكر المضارع كانه واقع على حكاية الحال الماضية من حيث ان
الايجاء الى الذين من قبله ماض للدلالة على الاستمرار فهو كما قال
جب الكشاف لم يقل اوحى اليك ولكن على لفظ المضارع ليدل
على ان ايجاء مثله عادة انتهى فليس مراد القاسم بحكاية الحال الماضية
الاماني الكشاف لا استحضار الحال والصورة كما صرح اهل

المعاني والآلعية على اصطلاحهم بل حاصل كلامه انه غير من
الماضي بالمضارع للاستمرار فلا يبين ذلك قصد الاستمرار ولا
يكون ذكر الاستمرار مغنيا هذا وانما لم يعتبروا هنا قصة الخلق
القصيرة واعتبروا قصد الاستمرار لما ان آيات السورة مشتملة على
ان الرسل بسبب الوحي متطابقون على الدعوة الى التوحيد ويقع
حالة الشرك وان الوحي لم يزل مستمرا على ذلك كما قال تعالى فيها شرع لكم
من الذين ما وصي به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم
وموسى وعيسى ان اقموا الذين الالهة فالمناسب اعتبار الاستمرار
والله سبحانه الهادي **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه تكاد
السموات ينقطن ما نصه وقرأ البصريان وابويكر بنقطن
وقري بنقطن بالتاء قال سعدي قلت الظاهر ان ابن خالويه
اقول لا يخفى ان مراد ابن خالويه تميز الصيغة عما دهاها وعلى ما
ذكره المحشي لا يحصل التمييز اذ كل من تنقطن تباين من النقط
وتنقطن بتاء من الانقطار يصدق عليه انه بالتاء ونون
جمع المؤنث وكلاهما نادرا اذا فيه اجمع بين التاء ونون جمع
المؤنث فلا يحصل التمييز ولا يدري اي صيغة اراد فتعين ان
يكون مراده النون التي بحسب التاء من الانقطار لا يحصل التمييز
سيما ونون جمع المؤنث ثابتة على جميع القرات فلا حاجة الى
التفصيل عليها اذ لا دخل لما في التمييز فتوجه اعتراضه الى حيان

ولم يكن

ولم يكن كلام ابن خالويه موافقا لما في الكشف من قوله بتاين
كما لا يخفى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فريق في الجنة وفريق
في السعير ما نصه والتقدير منهم فريق الخ قال سعدي لقد
لدت حق المقسم الخ اقول انت خبير بان المقسم المتقدم هو ذلك
حيث كان التقدير يوم جمع الخاديق كما صرح به صاحب الكشف
واشار اليه القاضي بقوله والضمير يعني ضميرهم للجموع لا للدلالة
لجمع عليه فكان هو المقسم المتقدم لضمير منهم واما دعوى ان النظر
بدون الاعتماد فمنوعة لاعتماده على ذي الحال مثل خرجت مع
البازي على سواد كما ذكر الشيخ عبد القاهر لا ينبغي ان تمنع لاهية
اذ قرأه النصيب تؤيدها والله اعلم **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
فانه هو الولي ما نصه جواب شرط محذوف الخ قال سعدي لقد
ولك ان تحمل الغاء اقول يريد انه لا حذف لان كونه سبحانه
هو الى لا غيره سبب لانكار اتخاذ غيره وليا فالغاء داخل على السبب
فكان المعنى لا ينبغي اتخاذ غير الله اولياء فان الله هو الولي لا
غيره فهو نظير انضرب زيداً فهو اخوك اي لا ينبغي ان تضربه
فانه اخوك هذا حاصل كلامه وكانت لم ينظر الى ما في المفتاح
والتلخيص وغيرهما من تمثيل علماء المعاني بهذه الآية لا يجازي حذف
والى ما ذكره العلامة التنقار في شرح التلخيص وشرحه
على المفتاح والى ما قاله المحقق الشريف في شرح المفتاح حيث

حيث قال التفنيز اني ما نصد فان قلت لا شك انه انكار تزيح
بمعنى انه لا ينبغي ان يتخذ من دون الله اولياء ورح يترتب عليه
قوله فانه هو الولي من غير تقدير شرط كما يقال لا ينبغي ان يعبد
الله فانه هو المستحق للعبادة قلت ليس كل ما فيه معنى الشئ حكمه
حكم ذلك الشئ ولا ينبغي على ذي طبع حسن قولنا لا تضرب زيدا فهو
اخوك بالغاء بخلاف تضرب زيدا فهو اخوك استفهام انكار فانه
لا يحسن الا بالاول والثانية وذلك لانهم وان جعلوا استفهام الانكار
بمعنى النفي لم يقصدوا ان لا فرق بينهما اصلا لان كل سليم الذوق
يجد في نفسه التفاوت وانه يصح وقوع احدهما حيث لا يصح
وقوع الاخر انتهى وكذلك اجاب في شرحه على المفتاح قائلا انما
يحسن ذلك في صريح النفي والافتكار لاني الاستفهام المنقوص لهما
فانه لا يحسن في البلاغة ولا يوجد له نظير في الاستعمال انتهى قال
المحقق الشريف في شرح المفتاح ما نصد فان قلت معنى النقص
التي يتضمنها ام المنقطعة هو الانكار والتزيح بمعنى ما كان ينبغي
فها جعلنا الغاء تعليل حتى يستغنى عن تقدير الشرط قلت
لان قوله فانه هو الولي ليس على معنى الحق فلا يصح ان يعطى به
ما هو ماض ثم نقل ما نقلناه عن التفنيز اني فالدقيق موافقة
هولا لجهالة سبأ ولم يوجد لما قاله المحقق نظير في الاستعمال كما
سمعت **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وما اختلفتم فيه من شئ

ما نصد

ما نصد من امر الدين والدنيا الخ قال سعدى افندي الظاهر
ان مراده بالخصومات القول في الودية احدها ما اختاره كفا
وحاصله ما اختلفتم مع الكفار في شئ من الاشياء فان حكم
في جزاية معروض الى الله بالنظر او الاقامة والمعاقبة وهو
المناسب لقوله سبحانه والظالمون ما لهم زولي والنصير وقوله
فريقا في الجنة وفريقا في السعير ثانيها ما ذكره جار الله بقوله
وقيل وما اختلفتم فيه وتنازعتم في شئ من الخصوص ما فتحكموا
فيه الى رسول الله ولو شروا على حكومته حكومة غيره فهو
كقوله سبحانه فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله كما في الكفا
فقوله المحقق في بيان كلام القاضي ان معناه فتحكموا الى الله
ممنوع ان هذا على الوجه الذي نقله جار الله بقليل لا على الوجه
الذي اختاره القاضي لما قررنا من المناسبة **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه وكذلك فادع واستقم ما نصد وعلى هذا يجوز
ان يكون اللام الخ قال سعدى افندي قوله وتعليل يلزم على
ظاهر الخ اقول هذا على ما استخذه وفي التي عندنا هكذا وعلى
يجوز ان يكون في موضع الى لفظة الصلة او التعليل بمعنى
يجوز ان يكون اللام بمعنى الى فيكون المادعوا اليه مغادرا كما
او يكون اللام للتعليل فقوله او التعليل عطف على قوله في موضع
الى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه والذين يحاجون في الله من

بعد ما استجيب له ما نصه او من بعد ما استجاب الله لرسوله
واظهر دينه بنصر يوم يدرى قال سعدى فتدري فيه ان التوحي
مكية الى اخره اقول قد نقل المحقق في اول السورة اختلاف في الاستنباط
فلعل هذه الآية منها عند القاضي القاضي في تفسير قوله سبحانه
والذين امنوا مشفقون منها ما نصه خائفون منها مع اعتنائها
لتوقع الثواب قال سعدى فتدري وتانيث ضميرهم الى اقول اي
حسن في ذلك بعد ذكرهم بلفظ الجميع المذكور واظن ان العبارة
تصحفت على المحقق وانما هي مع اعتنائها بالجواز والمجرور اي مشفقون
منها مع انهم معتنون بها النيل الثواب القاضي في تفسير قوله سبحانه
وماله في الاخرة من نصيب ما نصه اذا اعمال بالنيات وكل امرئ فانوى
قال سعدى فتدري الاولى الاقتصار الى اخره اقول الحكم عند الشافعية
كافي التلويح ليس مشترك بين الدينوي والاخروي اشتراكا لفظيا
بان يكون موضوعا لكل على حدة ليكون من عموم المشترك بل هو موضوع
لاثر النعم والازمة فيعم النوعين عموم الحيوان والانس والفرس
والعام عند الشافعي دليل بحجب العمل بغير انه يصح تخصيصه بخبر
الواحد والقياس فليس لدولته عند الشافعي غير مسلم وهب
ان العموم هنا عموم مجاز فعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الثاني
كافي التلويح فيعمل بمعنى يقتضي عمومه والدلالة حاصلة على ان
القاضي اورد ذلك اقتباسا فيجوز ان يريد الحكم الاخروي فقط

والله اعلم قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لهم ما يشاؤون عند
ربهم ما نصه ما يشاؤون ثابت لهم عند ربهم قال سعدى فتدري
جعل الظرف للخالق اقول ما اخوذن حواشي العلامة التقطازاني و
الكشف ففيه ما نصه لا خفا انك اذا قلت لي عند فلان مكثت
كان ابلغ في حصول كل مطالبك منه مما اذا قلت لي مكثت
عند فلان بالنسبة الى الطالب والمطلوب منه اما الاول
فانه يفيد ان جميع ما تشاء موجود مبدول لك منه والثاني
يفيد ان مكثت عندك مبدول للجميع ما تشاء واما الثاني
فلانك وصفته بانه يبذل جميع المرادات وفي الثاني وصفته
بان مكثت عنده مبدول امامته واما من غيره ثم في الاول مبالغة
في تحقيق ذلك وثبوتها كما نقول لي عندك كذا ولا كذا في الثاني
هذا ولعل الوجه ان يجعل عند ربهم جزا اخر اي الذين امنوا
وعملوا الصالحات عند ربهم في روضات الجنات لهم فيها ما يشاؤون
وانما اخر توخي السلوك طريق المبالغة من الادنى الى الاعلى واما
لترتيب الوجود فان الواقد ينزل في انزه موضع ثم يحضر بين يديه
ما يشهيه وملاوك ذلك كله ان يخصه رب المنزل بالقرب
والكرامة وان جعلته حلالا فاعل يشاؤون او من المجرور
في لهم افاده هذا المعنى ايضا ولكن يقصر عما اثرنا لانه اتى به
اذن اتيان الفضله وهو مقصود لذاته عمدة انتهى قال القاضي

في تفسير قوله سبحانه قل لا اسألكم عليه اجرا الا مودة في القربى
 مانعه روى انها لما نزلت للحج قال سعدى فندى فيه ان مصنف
 حكم الحج اقول الرواية صريحة في انها كان لها اولان حين
 نزل الآية فان كلمة لما تقتضي وجود جوابها عند وجود شرطها
 ولعل حكم القاضي بان السورة مكية باعتبار واكثر اياتها
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قل لا اسألكم عليه اجرا الا مودة
 في القربى مانعه روى انها لما نزلت للحج قال سعدى فندى
 فيه ان المصنف حكم الحج اقول الرواية صريحة في انها كان لها
 اولان حين نزل الآية فان كلمة لما تقتضي وجود جوابها عند
 وجود شرطها ولعل حكم القاضي بان **السورة مكية** ويستجيب للذين
 استأوا عملوا الصالحات مانعه اي يجيب الله لهم فحذف اللام
 للحج قال سعدى فندى بخالف لظاهرها اسلفه للحج اقول لا غنى
 فان القاضي قال هناك ويتعدى بنفسه وباللام ومراده
 ما افاده في تفسير سورة القصص من انه يتعدى بنفسه الى
 الدعاء وباللام الى الداعي فلذا قال هناك انه على حذف اللام لعلقة
 الى الداعي كما قاله المحقق في قوله يستجبه عند ذلك مجيب عند الكلام
 على ما يتعلق بالقصص هذا وهذا ويجوز ان يكون هنا على حذف
 مضاف اي دعاهم وبه وفق صاحب الكشف بين كلوي للكشاف
 كما قد سناه فيما يتعلق بسورة القصص والله اعلم **قال** سعدى

أفندي عند قول القاضي ويستجيبون لله بالطاعة مانعه والنبوة
 التي تترى للحج اقول قال العلامة الفتاوى في حواشيه ^{نفسه}
 يعني الذين استأوا في موضع الفاعل لا المفعول لكن في عطفه
 على الصلة المستندة الى ضمير الموصول بعض نبوه وان كان قد
 تكلف له وجه صحة بتقدير العايد انتهى ولا يخفى ان منشأ
 النبوة ان ما ذكر في حيز الصلة من قبول التوبة والعفو ^{العلم}
 بما يفعلون المستبعد للمجازاة كل ذلك افعال الله تعاف عطف
 ما هو من افعال العباد وادخاله في حيز الصلة كما في هو على الوجه
 الثاني لا يخلو من نبوة لا يدفعها بتقدير العايد نعم ان اعتبار
 المقصود مع من عطف يستجبه هو ما عطف عليه من المجازاة
 الموقوفة على استجابتهم اعني الزيادة من فضله التي هي من افعاله
 سبحانه ايضا فمنها يندفع النبوة ان يكون حاصل النظم
 انه سبحانه هو الذي يقبل التوبة ويعفو ويعلم ما يفعلون
 ويزيد الذين استجابوا له بالطاعة من فضله وكان هذا
 مطمح نظر العلامة حيث عبر ببعض نبوة والله اعلم **قال**
 القاضي في تفسير قوله سبحانه ويزيدهم من فضله مانعه
 على ما سألوا الحج قال سعدى فندى يجوز تعلقه بالفعلين
 الحج اقول لظاهر المتبادر تعلقه بالخير فانه اقرب لفظا
 ومعنى سيما على التفسير الثاني اعني ان يكون الاستجابة بمعنى

استجابته له بالطاعة وقال سعد بن قنديل قوله على ما سألوه
تحقيقاً إلى قوله فكلمة أو للتخيير في التعبير أقول لا يخفى ما فيه من
من التكلف بجعل قوله ما سألوا متساوياً للمعنى الحقيقي أعني جاء
الدعاء والطلب والمعنى المجازي أعني الإثابة على الطاعة فانه مجاز
كما أشار إليه بقوله فانه كدعاء وطلب فيحتاج إلى التفتي من الجمع
بين الحقيقة والمجازة لفظاً ما سألوا وكذا جعل قوله استخفوا
راجعاً إلى الثالث فلم يزل قوله واستوجبوا خلواً عن الفائدة
عطفاً تفسيرياً ولا حاجة إليه وتكلف أيضاً يجعله كلمة أو على ما
في بعض النسخ للتخيير في التعبير أي وإن شئت عبرت بكذا وإن
شئت عبرت بكذا وإي حاصله له والكل تكلف فالظاهر إبقاء
العبارة على ظاهرها من اللف والنشر المرتب بقوله على ما سألوا
إشارة إلى الوجه الأول أعني الدعاء والسؤال على المعنى الحقيقي
وقوله واستخفوا إشارة إلى المعنى الثاني أعني قوله أو الإثابة
على الطاعة وقوله واستوجبوا له بالاستجابة إشارة إلى المعنى
الآخر أعني أن يكون الاستجابة من فعلهم أي يزيدهم على التوجُّب
له أي استخفوه بسبب استجابته له بالطاعة هذا هو الظاهر
من عبادته من غير تكلف والله أعلم **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ولكن ينزل بقدر ما يشاء ما نصه بتقدير ما يشاء **قال**
سعد بن قنديل ولا يعمل الخ أقول المعنى على الموصولة ينزل بقوله
ما يشاء

ما يشاء نزوله فيفيد بمفهومه مع ذلك أن ثمة شيئاً لا يشاء
نزولها فلا ينزلها الحكمة وعلى ما قال المحشي المعنى ينزل متلبساً
بمقدار يشاء فلا يفيد تمام ما يفيد جعل ما موصولة ولا ريب
أن قوله متلبساً حالاً وليست من الفاعل أعني ضميره تعالى
وذلك ظاهر فيحتاج إلى حذف ذي الحال الذي هو مفعول
ينزل أي ينزل ما يريد نزوله متلبساً ففعله ارتكاب حذف
عنه غنى بما يعطيه النظم الكريم من غير تكلف وهو الذي
أشار إليه القاضي **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه أو يوفى
بما كسبوا ما نصه والمراد أهلاك أهلها قال سعد بن قنديل
والظاهر أنه لا يمنع أقول كون السفن عبارة عن فيها مبالغة
على حد مجرى الرياح بما لا تشتهي السفن مجاز مستفيض وأما
حملها على الحقيقة بلواً اعتبار مجاز أو حذف مضاف فيعيد
جداً إذا يباينها نفسها صادق بما إذا لم يكونوا فيها وليس فيه
كبير أمر على أنه لا يلزم مقابلة أعني ويعف عن كثير إذا المراد إنجاءهم
بالعفو عنهم لا العفو عن السفن على أنه ياباه قوله سبحانه
ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص على قرأت النصب
والجزم إذا المراد تحذيرهم بما حل بهؤلاء كما لا يخفى **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ويعلم الذين يجادلون في آياتنا الآية ما نصه
فيكون المعنى أو يجمع بين أهلاك قوم وإنجاء قوم وتحذير آخرين

قال سعدى فتدي اوله يد الخ اقول انما اوله به لكون علم
الذين يجادلون ليس من نتائج اعضاء الروح ظاهرا فاوله
بان المراد للجمع بين الامور الثلاثة اى ان يشاي عصف الروح فيجمع
بين اهلوك قوم وانجا قوم وتحذير اخرين بان يعلموا ذلك باعلا
الله لهم فيجذرون ففعل العلم مستندا الى الذين يجادلون حتما
فهو فاعل لا مفعول اذ موجب الحذر هو علمهم بذلك الحال وذلك انما
يكون باعلام الله اياهم فكان تحذيرا واوله يجوز ان يكون مستندا
الى ضمير الله اذ يكون مستندا الى ضمير الله اذ يكون المعنى عليه
ان يشاي جمع بين اهلوك قوم وانجا قوم وعلمه بان لا يحصى الجاديين
وهو غير سديد اذ محض علمه بان لا يحصى لهم لا يوجب تحذيرهم
وانما يوجب علمهم بذلك الحال ودعوى انه لا ينظم الكلام الا
بالاستناد الى ما استند اليه ما عطف عليه ممنوعه اذ الوجد
معنى الجمع اى ان يشاي جمع بين اهلوك قوم وانجا قوم وعلم قوم
بان لا يحصى لهم وذلك باطلاع الله اياهم فيجذرون والله تعالى
اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه استجبوا للربكم من قبل ان
ياقن يوم لا مرد له من الله ما نضه ومن صلة لمرد وقيل صلة ياقن
قال سعدى فتدي فان قلت فيمنذ يكون الخ اقول ما خوذ من
العلومه الثغنا زانى فانه قال لا يريد ان يمدح بمر معمول له
والدما صيحا على الغنى لكونه مشابها للمضاف بل من جهة المعنى

واما

واما بحسب اللفظ فيتعلق بالظرف الواقع خبر لا اعنى له او
بما دل عليه لكون معنى النفي التام وحاصله لا مرد مستقر له من
الله او انتفى من الله ولا نبوة فيه وقال سعدى فتدي عند
قوله وقيل صلة ياقن مرصه للفصل وفيه بحث اقول كان وجهه
ان الفصل ليس بالاجنبى ولا هو كثير فيجوز كما تقول جاني
رجل لا يعلم النجوم من البلد القلاني غدا والظاهر ان مرصه
لان الوجه الاول اقرب لغطا وهو ظاهر ومعنى لونه اذا
انتفى المراد من الله كان من غيره بالطريق الاولى فهو ابلغ **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب مانضه وهو نعيم المتأفقه به كما روي في حديث
المعراج وما وعد به في حديث الرؤية والمهتف به كما اتفق
لموسى عليه السلام لكن عطف اونه وراء حجاب ينحصر بالاول
قال سعدى فتدي قلت بل هو نظير فاكهة ونخل ورمان الخ اقول
لا يخفى ان هذا من قبيل عطف الخاص على العام للشرف والمزية
كعطف جبريل وميكال على الملائكة كما صرح به القاضى والمخبر
في تفسير سورة الرحمن فهو ليس نازل للدرجة ولو ساقها
وصرحوا في كتب الاصول ككشف البرزوى وسائر المعبرات
ان من حلف لا ياكل فاكهة لا يحتث باكل الرمان وكذا العنب
والرطب عندى حنفية رجم وعلموا ذلك بان تركيب الفاكهة

يدل على القصورية والبنية لانه من التفكه وهو التمتع قال
تعالى انقلبوا قلبهم والتمتع زايده على ما به القوام والبقا
الربط والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجنرل بهما والرقان
في معنى الدور وقد يقع به القوام وهو قريب من التوايل اذا
يلبس فكان في هذه الاشياء وصف زايده وهو الغداية
وقوام البدن فكان فيها وصف زايده على التفكه فلهذا الزيادة
لديتنا ولها مطلق الاسم على ان الذي حققوه اخر ان ابا حنيفة
افتى على عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من القواكه وفي عرفنا
ينبغي ان يثبت بالاتفاق فتبين ان هذا العطف ليس لنزول
الدرجة والسفال بل لزيادة المزية عطف جبريل وميكال
ثم ان علماء المعاني ذكروا في بحث الایجاز والاطناب ان عطف
القاص على العام لشرف الخاص ومزتيه ولم يذكر وما يكون لنزول
الدرجة والسفال والله اعلم قال سعدى افندي وقوانيع
او يرسل برفع اللوم على انه حال وقد يخرج على اضمار هو اقول
قال العلامة التفنازاني ما حاصله انه من قبيل عطف الجملة
الفعلية الحالية على الحال المقررة واما على تقدير او هو يرسل
فان جعل من هذا القبيل كان تقدير المبتداء لغوا والافلا
يظهر ما يجعل هي معطوفة عليه سوى جملة ما كان لبشر وهو ليس
حسن الانتظام انتهى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه وكذلك

او حيننا

او حيننا اليك روحنا امرنا ما كنت قد ربي ما الكتاب ولا الايات
ما نصه وفيه دليل على انه لم يكن متعبدا قبل النبوة قال سعدى
افندي فيلزمه خلاف ما اجمعوا عليه الخاقول القاضى فتر
الروح بقوله يعنى ما اوحى اليه ولا ريب ان الایجابتنا ول
ما كان بالاتفاق الروح وما كان بواسطة الملك فبالا لفا في
الروح عرف الايمان فلا يلزم ان لا يكون مؤمنا قبل البعثة بل
كان مؤمنا بالاتفاق الروحى قال صاحب الكشف الاشبه ان
الايمان على ظاهره والايه وارده في معرض الامتنان والایجابات
الاتفاق الروح وارسل الرسول فالايمان عرف بالاول والكتاب
بالثاني انتهى نعم هذا الایراد وارد على القول الضعيف الذي
اشار اليه بقوله وقيل جبريل والله اعلم **سورة الزخرف**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه حم والكتاب المبين انا جعلناه
قرآنا عربيا ما نصه اقسم بالقرآن على انه جملته قرآنا عربيا وهو
من البدايع لتناسب القسم والمقسم عليه قال سعدى افندي
لقولهم انه مفتوى اقول بحد كونه عربيا لا يصلح رد القول المذكور
نعم كونه فعل الله لا غيره يصلح رد لكن كان الظاهر الاثبات
بما يدل على كونه كضمير الفصل فالظاهر في الارشاد من ان انا
جعلناه هو الجواب لكن لا على انه مرجع التاكيد بل ما هو غاية
من قوله سبحانه لعلمكم تعقلون اى جعلناه كذلك لكن تعقلوا

اعتنا بامرهم وتقيما للنعمة عليكم وازاحه اعذاركم وهذا هو الملام
لقوله سبحانه افنضرب عليكم الذكر **فما قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه وجعلوا له من عباده جزءا ما نضد متصل بقوله
ولئن سألتهم اى وقد جعلوا له قال سعدى فندى في الكفا
مع ذلك الاعتراف وهو اظهر اقول البعدي في كلام القاضى
ليست زمانية لتنا في الما ليد بل ترتيبه على ما هو المتعارف
في العبارات تقول وانت تخكى شيئا وبعد ذلك كان كيت
وكيت فهو اشارة الى بعد رتبة الاعتراف المذكور عن هذا
الجعل وقريب منه ما قالوا في قوله سبحانه والارض بعد
ذلك دخلها على القول بتقديم دحو الارض والله اعلم **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
ما نضد فاستدلوا بنفي مشيئة عدم العبادة على امتناع
النهي عنها الخ قال سعدى فندى وفي كلامه ايماء الى منع كون
كل من تلك الجمل الخ اقول اخذ الكل من الكشف وخواشي العادة
السعة وحاصل كلامهم يحشرون ان هذه الجمل مسوقة لبيان
كفرهم ومناقضتهم فكان الكل كفرا مردودا والاخير هو ما
عليه اهل السنة الذين عبر عنهم بالمرء فكان كفرا مردودا
واجاب حطب الكشف باننا لانسام انها مسوقة لبيان كفرهم
بل لبيان مناقضتهم حيث اعترفوا بانته خالق السموات

والارض

والارض ومع ذلك وصفوه بما يناقض ذلك وقوله تعالى
ام اتخذ الى قوله غير مبين وارد لبيان ان من عادتهم المناقضة
ورى القول من غير علم وفي الجي بام المنقطعة والاضراب دليل
على ان معتمد الكلام اثبات الجمل والمناقضة لاثبات كفرهم
وجمله وجعلوا الملائكة ليست عطفاً على وجعلوا له اذ تلك
حال ولا تستقيم الحالبة هنا اذ لا يحسن ان يقال ليقول خلقهم
العزير العلم وقد جعلوا الملائكة انا ثابله اعترافا لاثبات
مناقضتهم فكان مريد الكون المعتمد اثبات المناقضة فاثبت
ان ما هم عليهم من اثبات الولد مثل ما هم عليه من تانيت الملائكة
في انة جمل يرمى به من غير علم سواء كان كفرا او لا ثم عطف عليه
قوله وقالوا لو شاء الرحمن اشارة الى انة من هذا الجنس انهم
قالوا من غير علم ثم بعد ما سبقت هذه الجمل لبيان المناقضة
ولجملتهم كون الاول كفا للتجسيم والاستخفاف والثانية
للاستخفاف والثالثة من حيث انها اعتذار عن عبادة الملائكة
وانها اذا كانت بمشيئة تعالى لم تكن كفرا ولما فيها من دفع قول
الرسائل الناهين عن عبادة غير الله وقوله تعالى ما لهم به من علم
يحتمل ان يرجع الى جميع ما سبق وان يرجع الى الاخير لانهم قالوا
من غير علم وتكذيبهم بان هم الاخير صون راجع الى الاستنتاج
المقصود من هذه التروية لانة عليهم لا لهم والى ان الحكم بامتناع

الانفكاك مع تجويز الحاكم الانفكاك حال حاكمه يدل على كذبه
وان كان ذلك الحكم في نفسه حقا صحيحا كما تقول زيد قاسم
قطعا وعندك احتمال نقيضه وليس هذا على مذهب ^{الصدق} يجعل
مطابقه الاعتقاد على انه يصح ان يرجع التكذيب الى ان هذا
لا يصلح اعتذارا اي انهم كاذبون في ان المشبه يقتضي طباق الامر
انتهى ملخصا وانت خير بان هذا خلاف الظاهر ودعوى ان المساق
لسان المناقضة لا الكفر وان كان ذلك كفر^ا للخصم منها بان المساق
لبيان كفرهم وجهلهم على غلط الايات الواردة في القرآن كذلك
وكذا حكمهم بامتناع الانفكاك واقع منهم لكن تجويزهم الانفكاك
غير معلوم ليدل على كذبهم فيكذبون على الوجه الذي ذكره ويجز
وقوع المناقضة منهم لا يدل على تجويزهم الانفكاك فقد نقض
المناقضة من الجاهل في كلامه ولا يشعر بها ويكفر مصر على ما ادعى
سيما وقد نفى عنهم العلم راسا وقياسه على زيد قائم وقطعا
كانه يقول انا جازم بذلك فهو كاذب ان كان غير جازم حيث
اضرب خلاف الواقع وههنا لا قرينة قطعا على عدم جزمهم
وكذا قوله ان الحالية لا تتحقق في جملة وجعلوا الملائكة ردة لقوله
التعد بانه لا يازم ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه
حالا بالاستقلال بل قد يكون الحال هو المجموع على الارتباط
كانه قيل يقتضون بانه تعالى ومع ذلك يشنون الجحيم ويجعلونه
شر الجحيم

شر الجحيم ومع هذا يعبدون ذلك الجحيم ويعتدرون
بان ذلك بمشية الخالق العزيز العليم فالاولى ما اختاره
القاضي وحاصله ان المساق وان كان لبيان كفرهم فهم
انما كفروا في الاخير من جهة كونه اعتذارا عن كفرهم وعبادتهم
للملائكة بان ذلك بمشية الله تعالى فلا يكون منكرا منها
عنه بل حسنا ما مورايه والمعنى انهم جاهلون كاذبون في
ان كل ما يكون بمشية الله تعالى يكونون معذورين في
ارتكابه واكتسابه مصيبين في استصراجه وهذا مبني
على تسليم ان جعل مسوقه لبيان كفرهم على غلط الايات
الواردة في القرآن الناعية عليهم لكفرهم كما هو الظاهر
على منع ذلك كما فهم المحشي غايته الامران كفرهم في جملة الاخيرة
لاعتقادهم ان نفي مشية عدم العباداة مستلزم امتناع النهي
ولكن على ما بينته القاضي في كلمة حق اريد بها باطل ولا
اياء في كلام القاضي الى منع كون جعل مسوقه لبيان كفرهم
الا ترى الى قوله في تفسير قوله سبحانه وجعلوا الملائكة الاية
ان هذا كفر بضمنه كلامهم شنع به عليهم اذ هو صريح في ان
المقصود التشجيع عليهم بالكفر ولم يقل جهل ومناقضة وحيث
كان مسوقا لبيان كفرهم فلا فرق من هذا الوجه بين جعل
عطف على الحالية او اعراضا نعم الاعتراض بلازم ما جنى اليه

صاحب الكنف والمحشي خلط كلام الكشف بما جني اليه
القاض فحصل في كلامه اغلاق فلذا اطيننا فيما نقلنا والله اعلم
قال القاض في تفسير قوله سبحانه وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم
يرجعون مانقده وجعل ابراهيم عليه السلام اوا لى الله تعالى **قال** محمد
افندي ويجوز ان يعود الى قول لا يخفى ان الذي هو باق في عقبه
هو كلمة التوحيد التي تضمنها هذا القول لا هذا القول نفسه بان
يقول الموحدين مخاطبا للكفرة اني بركته مما تعبدون الذي
فطر في قلنا لم يذكر والرجوع الى هذا القول نفسه وان جاز
اطلاق الكلمة عليه **ايضا قال** القاض في تفسير قوله سبحانه بل
هو لاء وابا و هم الالة مانقده و قرئ متعت بالفتح على انه تعالى
اعترض به على ذاته في قوله وجعلها كلمة باقية مبالغة في تعبيرهم
قال سعدى افندي يعني بالاطناب فيه الى قول ظاهر ان قوله
مبالغة ملة للاعتراض وهو مستغن للاطناب في تعبيرهم **قال**
القاض في تفسير قوله سبحانه ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وانا
به كافرون مانقده فسموا القران سحرا الى قال سعدى افندي الاول
ان يقول الى قول انت خبير بانه فسر الحق اولابا لدعوة الى التوحيد
ثم بين ان المقصود زيادة التشجيع عليهم بانهم لما جاءهم الحق وهو
الدعوة الى الحق ليتنبهوا عن غفلتهم اصر واعلى تركهم وزادوا
عليه الاستخفاف بالداعي للتوحيد التناطع به وهو القران فسموه

فسموه سحرا وكفروا بجميع ما تضمنه من التوحيد والشرائع وهذا
المعنى ابلغ من ان يحل السحر على مجرد الدعوة الى التوحيد على
ان المشهور عن معارضته عليه السلام وهم المراد بقوله سبحانه
بل متعت هو لاء الالة تنسبهم القران سحرا لما مرهم من اعجازه
وهو الانسب بقوله وقالوا لولا انزل الالة فالمراد بالحق الدعوة
الى التوحيد في الموضوعين والمعاد معرفة غير الاول **قال** القاض
في تفسير قوله سبحانه ولولا ان يكون الناس امة واحدة الالة
مانقده لولا ان رغبتوا في الكفر الى قال سعدى افندي ولا يخفى
لمدخول لولا ظاهر اقول قال العلامة التفتازاني الكرهة هي
المانعة للجعل المذكور للكفار لانفس اجتماع الناس على الكفر
اما تحققها فظاهر اذ لا تحقق له اصلا واما تقديره فاذن معنى
جعل الموهوم المقدر مانعا هو جعل كراهته كذلك وبالجملة
فعدم ارادة اجتماع الناس على الكفر ظاهر سواء كان ذلك لفعله
اول غيره **قال** القاض في تفسير قوله سبحانه لجعلنا لمن يكفر بالحق
ليوتهم سعفا الالة مانقده وليوتهم بدلا لمن بدل الاشتمال
او علة كقولك وهبت له الى قال سعدى افندي فيه تاسيح
الى اقول هذا على ما في نسخة وفيما عندنا من النسخ او علة بدو
كلمة له فلا تاسيح **قال** القاض في تفسير قوله سبحانه ومن يعثر
عن ذكر الرحمن الالة مانقده و قرئ يعثر على ان من موصوله

قال سعد بن قندي يجوز ان يمنع ذلك الحج اقول هكذا ذكر
محتوا الكشف لكن القاضى حكم بالموصلية بناء على الظاهر
لأن ما ذكره الاحتمالين المتبين خلاف المشهور ثم قال القاضى
ومن رفع بعثو ينبغي ان يرفع اي يرفع نقيض ومراعاة انه
لعله رفعوا ايضا لكن لم يتقل التنازع لا اشكال فان لم يكن رفع
نقيض فيحتاج الى ارتكاب خلاف المشهور اما بما ذكره المحقق
او بما نقل عن ابي حيان من انه جزم الفعل الواقع بخبر الموصولة
تشيها لها بمن الشرطية قال واذا كانوا جزوا بالذي وهو ليس
للشرط فالج ان يجوزوا بما استعمل شرط وغير شرط وانشد لا
تخفن بمراسمها فافانك فيها انت من دونه نفع لذلك
الذي ينبغي على الناس ظالم ما نصبه على زعم عواقب ما صنع قال
وهو مذهب الكوفي **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولن
ينفعكم اليوم اذ ظلمت ما نصه انفسكم في الدنيا بدل من اليوم قال
سعد بن قندي قلت لما كان بين الحج اقول لا يخفى ان المراد باليوم
يوم القيمة وهو الزمن الحاضر حال المخاطبة وبالتين التبين
للكمال قال في الكشف اي تبين ولم يبق لكم والا حد شبهه
في انكم كنتم ظالمين ثم التبيين عن المستقبل بما هو الماضي لا فائدة
التحقق كما في ولو ترى اذ وقفوا عن المستقبل بما هو الحال
كما في الدين لواقع ويوم مجموع له الناس المذكورة بالاخراج

على خلاف الظاهر من كتب المعاني فان المراد بالتأويل الذي
ذكره انه عبر عن الحال بما هو للماضي لا فائدة تحقيقه كما عبر عن
المستقبل بالماضي في اية ولو ترى اذ وقفوا فائدة التحقيق
فلا يخفى ان ذلك غير مستحسن ولذا لم يذكر في كتب المعاني اذ
لا شيء اعلى في التحقيق مما هو واقع في الحال وهم مشاهدون
ثمرة معانيها فاي حاجة الى اعادة تحقيقه على ان الذي
صرح به السيد في شرح المفتاح وغيره في اية ولو ترى اذ وقفوا
انه لما كان ذلك مستقبلا حقيقة ما ضيأنا ويا دجى باذولج
وهما للماضي باعتبار المعنى التأويلي وبالمضارع باعتبار الاستقبال
الحقيقي فاستعمل كل لفظ فيما وضع له وليس فيما ذكره استعمال
كلمة واحدة في معنيين باعتبارين كما هو على توجيه المحشى اذ
التصرف على ما ذكر في كلمة واحدة وهي كلمة اذ حيث استعملت
فيما هو ماضى باعتبار و في الحال وهو غير ما وضعت له باعتبار
ففيه استعمال كلمة واحدة فيما وضعت له باحدا وغيره باعتبار
واين هذا مما نوهه نظير اعني اية ولو ترى اذ وقفوا والله اعلم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ونادى فرعون في قومه قال
يا قوم اليس لي ملك مصر هذه الايام تجري من تحتي ما نصحت
فصرى او امرى قال سعد بن قندي لكن يلزم الجمع الحج اقول لم
يرد القاضى تحت احد الامرين فصرى او امرى ليلزم الجمع لظهور

ان ليس المعنى عليه بل اراد ان المراد تحت نصري او تحت
امري فالاول على الحقيقة والثاني على المجاز فقوله او امري على
حذف مضاف اي او تحت امري **قال** القاضي تفسير قوله بانه
ام انا خير من هذا الذي هو مذهب ولا يكاد يبين ما فيه وام
اما منقطعة او متصلة على اقامة السبب مقام السبب قال
سعد اقلنا وعكس الكشاف الى قوله كذا ذكر العلامة للحج
اقول هذا الكلام لصاحب الكشف واعترضه العلامة التقطازي
بما نقله عن المحقق بقوله وفيه انه اذا كان الحق فلا يخفى ما فيه
او على اعتبار كون ام متصلة يكون اصل الكلام افلا تبصرون
او تبصرون فاقم انا خير مقام الاخير يعني ان الواقع من حالكم
عدم الابصار او الابصار ولا ريب ان قول فرعون عن نفسه
الاخير ليس سببا لكونهم بصرا عنده بدون ان يعترفوا ويقولوا
انت خير نعم اذا اعترفوا كانوا بصرا عنده فلا بد من اعتبار
الواسطة اعني اعترافهم بخيريته فقوله المحقق ما الحاجة الى
تطويل المسافة واعتبار الوساطة اي لا حاجة الى ذلك ممنوع
ثم اعترض بقوله لكن لا يخفى انه سبب للعلم بالمراد لان السببية
على قول صاحب الكشف بين قوله الاخير وبين علم فرعون
حكمه بكونهم بصرا كما اشار اليه بقوله سبب لكونهم بصرا
وعند فرعون والقرينة انما هو بين عدم الابصار في الواقع
والابصار
ليس

وليس قوله انا خير سببا لكونهم بصراء في الواقع حتى يكون
نازلا منزلة بل الامر بالعكس ايمان ابصارهم في الواقع
سبب لاعتراضهم بان يقولوا في الجواب انت خير كما قال القاضي
ام تبصرون فتعلمون اني خير واما اعتراض المحقق على هذا بقوله
وفيه ان السبب هو علمهم وادعائهم فان اراد ان السبب
هو العلم والادعاء للقولهم انت خير فلا يخفى ان قولهم في
جوابه انت خير متضمن لحكمهم وادعائهم بخيريته فكان ابصارهم
سببا لان يقولوه في الجواب ولا تغني بالسبب الا ما له مدخل
في وجود السبب وان اراد المذكور في النظم ام انا خير لا
ام تعلمون والابصار سبب للعلم بخيريته لا بخيريته في الواقع
فقد كفانا صاحب الكشف مؤنه رده حيث قال وقال
القاضي انه من انزال السبب منزلة السبب لان علمهم بانه
خير مستفاد من الابصار وفيه ان المذكور ام انا خير لا
ام تعلمون اني خير ثم قال وله ان يقول ان ذلك يعني غناه
لانه جعله مسلما معلوما كما سلف انتهى ومراره بما سلف
ما قدمه عند قول جارحه ام هذه متصلة لان المعنى افلا
تبصرون ام تبصرون حيث قال ما نصه تقديره فرعون لما
قدم اسباب البسطة والرياسة بقوله اليس وعقبه
بقوله افلا تبصرون استقصا لهم وتبيينها على انه من الوجوه

بكان لا يخفى على ذي عينين قال في مقابلة انا خير بمعنى ام
تبصرون اني انا المقدم المتبوع وفي العدول تنبيه على
ان هذا الشق هو المسلم لا محالة عندكم فكانه يحكيه
عن لسانهم بعد ما ابصر واوهو اسلوب عجيب وفتن
غريب انتهى واما ما بينه المحيطة من مراد الزمخشري بقوله
والظاهر ان مراد الزمخشري الخ فاصله ان اقول فزعون انا
خير بسبب ما قدمه من الاسباب بسبب اذعانهم لخبرته
فغير الزمخشري عن اذعانهم لذلك بقوله لانهم اذا قالوا له
انت خير او ان المراد بالقول المعقول وهو اذعانهم لذلك
وما منه قول لفظي معان ان اذعانهم بسبب كونهم بصراء
عنده وانت خير بانه لا بد من الواسطة اذ قوله انا
غير ليس سببا لكونهم بصراء عنده بدون اذعانهم وهذا هو
مراد صاحب الكشف غير انه اعتبر مع الاذعان القول للفظ
اي انت خير لانه الواقع جوا بالقوله ام انا خير في ظنه
لما بسطه من المقدمات وهو الانسب بما في الكشف من كنفج
بالقول غير وعليه ما اوردته العلامة التفتازاني من انه
مع سبب للعلم والحكم بالابصار كما هو صريح قوله بصراء عنده
لا سبب للابصار في الواقع وقد عرفت ان الترديد في الاصل
بين عدم الابصار والابصار في الواقع على ان المبالغة اغما

هي اذعانهم بخبرته بسبب كونهم من اولى الابصار في الواقع
لا عنده ثم ما ادعاه المحيطة من الاحتباك فيج انه خلاف الظاهر
لما فيه من الحذف يحتاج الى صرف الكلام عن ظاهره اذ كون
عليه سلام خير منه ليس معللا بعدم ابصارهم وكذا كون
من خير منه ليس معللا بابصارهم واغما المعلن لذلك
اعتقادهم اي يعتقدون انه خير مني فانت لا تبصرون ام
تعتقدون اني خير منه فانت تبصرون على انه لو اريد ذلك
لكان الظاهر ان يقال هذا الذي هو مبین ولا يكاد يبين خير
منى انا خير منه لا ان يعبر عنه بحمد الفمير ثم يبعث اخر
بتلك النعوت والله اعلم **سورة**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولما ضرب ابن مريم مثلاً لآلئه
ما نصه اي ضربه ابن الزبير الخ قال سعدى افندي الظاهر
عطف على معنى ما تقدم الى قوله والحق طرح تلك التكلفات
الخ اقول قد اعترف بما تكلف فنقول ان الكفار جادوا في عدة
مواضع منها جدال ابن الزبير فيما تضمنه قوله سبحانه انكم
وما تعبدون الاية من الشمول لمثل عيسى جفا بما تقدم في
تفسير قوله سبحانه ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ومنها جادلهم
في النهي عن عبادة الملائكة المتقدم في مثل قوله سبحانه وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم الى قوله ان هم الا يخشون حيث

جادلوا يقولون ان النصارى وهم اهل كتاب عبدوا عيسى
فالملائكة اولى بذلك كما ذكر القاضى ومنها جادلهم الواقع
على قوله سبحانه واسال من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا
مزدون الرحمن الهة يعبدون حيث جادلوا في ذلك
بما ذكر من ان النصارى وهم اهل كتاب قد عبدوا عيسى
فدل ذلك بنعمهم على ان مزدون الرحمن الهة يعبدون
اذ لو لم يكن كذلك ما فعلوه وهم اهل كتاب والقاضى ذكر
هذه الاحتمالات باوجز عبارة فان قوله او غير عطف
على ابن الزبيرى اي اوضح به غير ابن الزبيرى وقوله بان
قال متعلق بما دل عليه قوله لما جادل رسول الله والهدف
لدليل جائز بالاجماع سيما والمقام مقام جدال كما هو بصرى
به في قوله سبحانه ما ضربوه لك الا جدلا وقوله وعلى قوله
عطف على قوله بان قال اي جادل بكذا على كذا وجادل على
هذا القول ايضا اي قوله سبحانه واسال من ارسلنا الاله
بان النكره راسا لان الواقع خلافه على زعمه حيث ان اهل
الكتاب عبدوا عيسى مزدون الرحمن فصار حاصل كلام
القاضى ضرب به ابن الزبيرى لما جادل في قوله تعالى انكم
تعبدون اوضح به غيره لما جادل بان قال النصارى الى الله
على النهى من عبادة الملائكة ولم يذكر القاضى هذا الذي و

تعت

تعت المجادلة اعني النهى عن عبادة الملائكة اكتفاء بقوله
والملائكة اولى بذلك اذ هو صريح في ان هذا مصيب الجدال
اذ هو العدد لك والنتيجة كما انه ذكر المجادل عليه قوله وعلى
قوله واسال من ارسلنا ولم يذكر الدليل الذي جادلوا به اكتفاء
بما تقدم من قوله النصارى اهل كتاب وهم يعبدون عيسى
فانه الدليل بنعمهم على عبادة غير الرحمن حيث كان اهل
الكتاب يعبدونه وعدي المجادلة بالباء لانه هو الدليل
المجادل به بنعمهم وعده في الاول بكلمة في روى الاخير بكلمة
على وان كان كل منهما وقعت المجادلة عليه وفيه للفرق بين
بجدالين فان مجادلة ابن الزبيرى وقعت فيما تضمنه قوله
تعالى انكم وما تعبدون من العموم في كلمة ما بخلاف الاخير
حيث وقعت المجادلة عليه لا على ما في ضمنه فكان القول
بكلمة في انسب ولجدال لغة الخصام وكما يقال جادله فيه
لخاصته فيه يقال جادله على هذا الامر لخاصته عليه لكن
الاول انسب بالاول هذا ثم وجه الرد على ما ذكر من مجادلاتهم
مستفاد من قوله تعالى ان هو الا عبدنا نعمنا عليه اي بالنبوة
اما الاول فلان من كان نبيا كيف يتوهم دخوله فيما زعموا من
العموم فهو كقوله ان الذين سبقتم من الحسن واما الثانى
والثالث فلان من كان عبدا محتاجا كيف يكون معبودا ساها

لربه في العبودية فهم جعلوه معبوداً من عند أنفسهم فقيل
عبادة الملائكة وهم عبادوا ايضا على عبادته قياس باطل
على باطل فما جعل الله من دونه الها والله اعلم وقال سعدى
اتفك عند قول القاضى وان يحدا يريد الحق مانصه ولا يخفى عليك
بعده اقول كذا قال صاحب الكشف فلذا افتره القاضى **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه ولا يصدكم الشيطان انه لكم عدو بين ما
ثابت عداوته قال سعدى فندي الماوى طاهر عداوته اقول لم يرد
القاضى تفسير كلمة بين اذ هو ظاهر بل مراده الدلالة على ما نفيد
الآية من بثوت عداوته بما فيها من التاكيد بان والجملة الاسمية
ووصف العدو بالمبين اذ كل ذلك للدلالة على الثبوت

سورة

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه لكم فيها فاكهة كثيرة منها تاكلوه
مانصه بعضها تاكلون قال سعدى فندي يجوز ان يكون من
للو ابتداء الحق اقول لا يخفى عليك انه يكون المعنى على هذا من كفاية
بيندي اكلهم لانه غيرها وهو لا يفيد ان كل ما ياكلونه للتفكه
وذلك ظاهر **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه قال انكم ما كنون
لقد جئناكم بالحق الآية مانصه وهو تمة لجواب ان كان
في قال ضمير الله والآن جواب منه قال سعدى فندي ويجوز ان
يكون قوله انكم ما كنون سرح طال الفرق بين اقول ان اراد

خطاب

خطاب في انكم للفر يقين فهو خلاف الظاهر اذ هو باب
لبدء المجربين وفيه كما في الكشاف استهزاء اذا المقام مقام
ان يقال خال دون على ان الظاهر ان قوله تعالى لقد جئناكم
تمة الجواب لتقر بهم كما في نظائره فجعله ابتداء كلام مقطوع
عما قبله خلاف الظاهر **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه انا
كما منذرين مانصه استئناف يتبين به مقتضى الانزال و
كذلك قوله فيها يعرف كل امر حكيم قال سعدى فندي وحمل كلام
المصنف على ما قاله الزمخشري مخوج الى نوع تكلف اقول لا
تكلف اصلا لان انزاله سواء كان بمعنى ابتداء انزاله او
انزاله جملة الى سماء الدنيا من الافعال التي لم يتكبر وقومها
في زمان معين يقتضى اختصاصه حتما مثل ولد فلان يوم
الجمعة فالمعنى انا انزلنا في ليلة مباركة لا في غيرها لانها
فيها يعرف كل امر حكيم فالمعنى على الخصوص ولذا صرح به
الزمخشري لانه مفاد الآية ولم يصرح به القاضى لظهور
ان المعنى عليه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه امر من عندنا
مانصه ويجوز ان يكون حاله كل او امر او ضميره المستكن
في حكيم قال سعدى فندي وانت خير بما فيه من الابهام الحق اقول
ان اراد ان يكون ح في معنى انه حكم حال كونه من عند الله لا حال
كونه من عند غيره وليس ذلك مقتضى المقام فنوع فانما يتوهم

وكذا اذا كان حالاً مستقلاً وحال هنا مؤكدة اذ كون الله
هو القارق لهذا الشأن بمعنى انه يقدره ويفصله مثل
ان لغاين من المعركة اذ ومن الرزق كذا يقتضي اختصاص
الشأن بكونه من عنده والمعنى احكم او تليس بالحكمة
حال كونه امر من عنده اي بآرادته وتقديره وليس المقصد
الى التعليل بل تعظيم امر الشأن وهو قريب من قوله سبحانه
احكمت اياته ثم فصلت من لدن خبير عليم على تقدير تعلقه بالحكم
كما صرحوا به وحال المؤكدة تأتي بعد الجملة الفعلية مثلها قالوا
في قوله سبحانه شهدا انه لا اله الا هو الى قوله قائماً بالاعتدال
ان حال مؤكدة من الله والله اعلم وقال سعدى فندى عند
قول القاضى ولفعله مضمر من حيث ان الفرق مانصه متعلق
بقوله وقع مصدر لا يفرق الى اقول الظاهر ان متعلق بها هو حاله
انه لما كان فرق الامر بمعنى كتبه وتفصيله ولا يكتفى ذلك بالان
والامر انتصب امر بقوله يفرق حتى كانت يؤمر امر وهذا كما
قال في الكشاف لان معنى الامر الفرقان واحد من حيث انه
اذا حكم بالشيء وكتبه فقد امر به واوجبه ولهذا بعينه جاز
ان يكون منصوباً بفعله لا يفرق اي يؤمر امر لان الجملة تكون
مع بياناً للجملة قبلها اي جملة يفرق لان الكتب انما يكون بالاجابة
والامر ولو لا ان مؤدري الجملةين واحداً ما صلت الثانية ببياناً

للدولى قلته در القاضى او جز لفظه واعرض معناه **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه فارنقب يوم تاتي السماء بدخان مبين
ما نصه او يوم ظهور الدخان الى قال سعدى اقتدى فيكون
مع قوله وقالوا معلم مجنون من اسناد حال البعض قول يريد
دفع ما في الكشف من ان قوله تعالى ان الله الذكرى الوديع انما
يلوهم الوجه الاول اعني ان يراد القحط والمجاعة لا الاخيرين
وانت خبير بان عدم الملايعة لا يندفع بما ذكره المحشي اذ فيه
صرف الكلام عن ظاهره بخلاف الوجه الاول وهذا كاف
في الملايعة وعدمها لكن اذا جعلت جملة هذا عذابا ليم ربنا
اكشف الآية استينافاً بتقدير كيف يكون حالهم وهل يتضرعون
فاجيب بانهم يقولون هذا عذاب اليم ربنا اكشف الآية كان
ماويماً لان المحكي عنهم بقوله بلهم في شك هم هؤلاء القائلون
معلم مجنون وهم المأمور بارتقاء هذا الامر العظيم لاجلهم
كما اشار اليه القاضى بقوله فارنقب لهم فكان المقام مظنه
هذا السؤال ويجواب ولا ياباه ان الناس في قوله تعالى
يعشى الناس شامل لهم ولغيرهم لان المقصد الى وصف الدنيا
بالعموم بعد وصفه بالظهور لكل احد هذا ان جعلت الجملة
استينافاً واما ان جعلت حالاً من الناس فلو والله اعلم
وقال سعدى فندى عند قول القاضى او يوم القيامة وقد

الى اقول يريد ما ذكره من اسناد حال البعض الى الجحش
وقد عرفت ان فيه صرفا لكلام عن ظاهره وهذا كاف
في عدم الملازمة على ان في هذا مخالفة الظاهر من وجه آخر
وهو عمل الكلام على معنى الشرط والتقدير كما ذكره القاضي
اذ لا كشف للعذاب يوم القيمة والوجه الاول سليم عن
ذلك والله اعلم **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه الاكاشفوا
العذاب قليلا انكم عائدون ما نضد الى الكفر غيب المكشف
قال سعدى فندى قلت قد تقررت ان دلالة الجملة الاسمية
الى اقول عبارة الكشف هكذا اي ربما يكشف لكم العذاب
تعودون الى شرككم غيب الكشف لا تلبسون على ما انتم عليه من
التضرع والابتهال انتهى فوجهها العلوية التقناز اني بانه
لما كان اكشف عنا العذاب الالية معناه ان تكشفه فانما هو
من غير لبت كان معنى انما كاشفوا العذاب الالية كما يكشف نفوس
من غير لبت تحقيقا للمطابقة حاصله انهم لما وعدوا بالايام
على تقدير الكشف من غير لبت كما هو مقتضى مقام الاضطراب
كان المطابق الرد عليهم بانهم يعودون الى الضلال عقيب
الكشف من غير لبت على ما هو مقتضى حيلتهم فتحققت المطابقة
بين دعواهم وردّها وفي هذا اشارة الى خبث طويبتهم وان
مقتضاها المسارعة الى خلف الوعد وهذا هو الذي

المقام ولم يدع العلوية لزوم المشاركة بين كل متقابلين
في جميع الدحوال ثم قال العلوية وقد يقال ان السمية الجملتين
تدل على مقارنتهما في الوجود وان المعنى انما كاشفوا العذاب
زمانا قليلا انكم عائدون فيه وانت خير بان ما ذكره
المصنف ليس مقارنا في الوجود في زمان واحد بل كون
الثاني عقيبا للاول بلا فصل وتراجع على ان العطف على
المقيد بزمان لا يقتضي تعييدا المعطوف به فكيف مع ترك
العطف انتهى وحاصله ان ليس في النظم الكرم دلالة
على المغارنة والعيد في المعطوف عليه لا ينسحب على المعطوف
فكيف اذا ترك العطف وكانت الثانية منقلبه على
حبالها وكذا ليس في كلام الكشف دلالة على ذلك كيف
وهو مصرح بعودهم غيب الكشف فاي حاجة الى دعوي
المقارنة واما قول المحقق ان دلالة الجملة الاسمية على
الحال فتدفع لتصرحهم بان الاسمية التي الخبر فيها الجملة الالية
فيها على زمان وانها لا تدل على از يد من ثبوت شيء لشيء
بل اسم الفاعل لا دلالة له وضعا على زمان والا انتقض حد
الاسم والفعل جمعا ومنعا ولذا قال بعض المحققين ان
معنى قولهم انه حقيقة في الحال في الاستقبال ان المتبادر
منه عند الاطلاق في الاستعمال الحال لا الاستقبال الا ان

يصرف عن الحال صارف فكان ذلك كالحقيقة والمجاز وما
قوله اذا اريد المعنى المجازي اذا لم يمنع منه مانع الخ فان اراد
به ان المعنى المجازي اذا لم يمنع منه مانع الخ فان اراد به ان
المعنى المجازي الذي هو الاستقبال متمنع هنا فتعين الحال
فبراد العرفي المتمد ليحصل التقارن فيه فظاهر ان ليس الامر
كذلك اذا لم يحال لا ارادة الحال لظهور ان المعنى على الاستقبال
لانهم لما وعدوا بانهم سيؤمنون ان كشفوا خبرهم الله تعالى
بانه سيكشف وانهم سيعودون عقيب الكشف من غير
فصل وانما عبر بالجملة التسمية لانها ادل على التحقق وكثوت
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فاسرعبا دى ليل الالة
ما نصده اى فقال اسرعا وان كان الامر كذلك فاسرعا سعدى ففى
لكن يرد عليه ان كلمة لا موقع لها الا ان يجعل بمعنى اذا الخ اقول
الاولى ان يكون استعماله في مقام الجزم بناء على ما قالوه في مثاله
من تصوير ان المقام لا شئ له على ما يفلح الشرط من اصله لا
يصلح الا لغيره كما يفرض الحال كما في قوله سبحانه افنضرب عنكم
الذكو صفحا بل كنتم قوما مسرفين على القرأة بالكسر **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه ان هؤلاء يقولون ان هي الاموتتنا الاولى
ما نصده ما العاقبة ونهاية الامر الاموتة الاولى المزيلة للحياة
الدنيوية ولا قصد فيه الى اثبات نفيه الخ قال سعدى فندى

فيه بحث فان الاول الخ اقول ما خوذ من الطبيعى لكن اصله
الاول على فرة لا يكون غيره سابقا عليه شايع وعليه فرج الفقهاء
فيما قالوا قال اول بعدا شترية حرقشرى عبدا انه يعتق وان
لم يشتر اخر بعده خلاف ما لو قال اخر عبدا فمات المشتري
حيث لا يعتق قال ابن الهمام هذه المسئلة والتي قبلها تحقق
ان المعبرة في تحقق الاخر به وجود سابق وفي الاول بعدا
تقدم غيره لا وجود اخر متأخر عنه انتهى وعليه فاذا ذكره القاضى
من المثال صحيح غير محتاج الى ما ذكره المحقق من السه فحاصل
الاية الكريمة على تفسير القاضى انهم يقولون لا عاقبة الا الموتة
التي لم يبق لها غير هاهنا وانكار منهم لان يكون الحياة عاقبة فغاد
الى سعدى ان هي الاحيوتنا الدنيا وقال سعدى فندى عند قول
القاضى وقيل لما قيل لهم الخ ما نصده ولا يبعد الخ اقول هذا مع
ما فيه تكلف كحذف يعنى عند ما لو قيل ان هي الا للحياة الاولى
فما وجد العدول عنه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه يوم لا
يعنى مولا شيئا ولا هم ينصرون ما نصده الضمير لمولى الاول الخ
قال سعدى فندى لعل مراده الخ اقول لا يخفى ان جعل النكر
المفردة الواقعة في سياق النفي للمجوع من حيث هو مجوع
خلاف الظاهر جدا من غير داع اليه اذ مدلولها نفي فرج بهم
وهو لا يكون الا بنفى جميع الافراد فالظاهر ان مراد القاضى

ان ضمير الجمع للمولى لاخر وان كان مفردا هو في معنى الجمع لعمومه
فجاز رجوع ضمير الجمع اليه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل تغلى في البطون مانعه
وقرأ ابن كثير وحفص ورويس بالياء ان بحلة حال قاله
افندى معنى من ضمير احدهما والمراد ضمير الشجرة الى اقول اخذ
من العلامة التفتازانى فانه قال عند قول الزمخشري وبالياء
للطعام مانعه اى بالنظر الى ان جعلت الشجرة من الطعام
والا فالضمير عايدا الى البقعة لانهما اسم ان انتهى وحاصل
كلوم القاضى على هذا ان بحلة حال من ضمير الشجرة باعتبار
انها طعام او باعتبار انها زقوم وهذا كلام سديد غير ان
قول المحقق اخر اعلى ان يكون التقدير كالمهل المشبه غليانه
في البطون مأخوذ من الطبيعى لكن بما يحدسه ان المكاتب
للغلى في البطون هو الطعام او الزقوم لا المهل فالاولى
ان يكون جملة يغلى حالا من ضمير الشجرة باحد التأويلين
على ان يكون المعنى ان الطعام او الزقوم يشبه في حال
غليانه في البطون كغلى الحميم المهل فان شجرة الزقوم لا
تشبه مطلقا بالمهل بل تشبه في حال غليانه في البطون
بالمهل المذاب فيكون الغليان في البطون كغلى الحميم فينا
في المشبه لا في المشبه به وهذا القيد هو العمدة في تشبيهها

بالمهل **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه لا يذوقون فيها
الموت الا الموت الاولى مانعه بل يحبون فيها دائما والاستثناء
منقطع او متصل الى قال سعدى فتدي والموت الاولى اخله
في حكم الصدر غير ممنوعة الدخول فيه اقول فيه نظر لانك
اذا قلت لا اذوق غدا في الدار طعاما الا الطعام الذى
ذقته بالامس في السوق فهل يتوهم قبل النطق بالا ان كطعاما
الذى ذقته بالامس في السوق واخله في الطعام المذكور فافترسته
بكلمة الاكل اذ هو مستنع الدخول فكيف يمنع دخوله بالافترس
للمحتمل ان الموت الاولى اخله في حكم الصدر غير ممنوعة الدخول
فيه ممنوع بل هي غير اخله في حكم الصدر اذ حكمه عدم ذوق الموت
في المستقبل في الجنة لا عدم ذوق الموت مطلقا والموت الاولى
ممنوعة الدخول في الصدر قبل الاثيان بكلمة الا لا ممنوعة بالا
فتوجيه كسؤال غير وجيه فالوجه ان المستثنى في الاستثناء
الم متصل هو ما يتناوله الصدر ويدخل في حكمه لولا كلمة الا او
احدى اخواتها وهما الصدر غير متناول له فضلا عن ان داخله
في حكمه لولا كلمة الا فالسؤال يتوجه على المذهبين لانه لا بد
في المتصل من كون الصدر متناولا للمستثنى فيخرج ياداة الاستثناء
اما عندنا فنحن نعلم ان الاستثناء اخراج للمستثنى قبل
الحكم ثم الحكم على الباقي بعد الاخراج هو بانه التناقض فمن قال

قام القوم الازيدا كان يخرج الزيد من القوم ثم حاكما على البا
لا الله حكم على الكل ثم اخرج زيدا وهذا معنى قولهم ان الاستثناء
تكمم بالباقي بعد الاستثناء فلا بد من اعتبار الدخول والاخراج
على مذهبنا لكن الاخراج قبل الحكم فينتفع حكم الصدر من المستثنى
لكن لا يثبت له حكم مخالف لحكمه اذ لا حكم الا على الباقي بعد اجماع
فيجعل من قال قام القوم الازيدا كانه قال قام من عدان زيدا فزيد
في حكم المسكون عنه واما عند الامام الشافعي فالاستثناء اخراج
بعد الحكم بطريق المعارضة وهو ان يثبت للمستثنى حكم مخالف
لحكم الصدر وهذا معنى قولهم انه من النفع اثبات ومنه الاثبات نفى
والحاصل انه على كلا المذهبين لا بد من تناول الصدر للمستثنى
ثم اخراج المستثنى في هذه الآية الكريمة لم يتناول الصدر فيما
معنى اجماعه بالا فاحتج الى ما ذكره القاضي من ان ضمير فيها
للأخرة والموت اول احوالها او الجنة والمؤمن عند الموت
يشارفها حتى كان فيها او لا يبنى على المبالغة المشهورة في مثل
ولا عيب فيهم غير ان سبقهم بهم فلول من قراع الكتائب
فقد تبين انه لا بد من تناول الصدر للمستثنى واخرجه على
المذهبين غاية الامر ان الاخراج قبل الحكم عندنا وبعد
عنده الشافعي فاما العلامة المتقناني في من ان يبنى كقول
على ان الاستثناء من النفع اثبات بمعنى انه يثبت للمستثنى حكم

المنفى من المستثنى منه ومحال ان يثبت للموت الاول لما مضى
الذوق في الجنة واما من جعل الاستثناء تكملا بالباقي بعد الثبوت
بمعنى لا يذوقون ما سوى الموت الاول من الموت فلا اشكال انتهى
فان اراد ان الكلام على مذهب الحنفية لا يقتضي ثبوت الموت الا
اذ لا يثبت للمستثنى حكم مخالف لحكم الصدر كما قررنا فسلم ولا اشكال
من هذا الوجه لكن لا تندفع اشكال عدم تناول فان صدر الكلام
لا تناول الموت الاول فكيف يكون الا يخرجها لها فيحتاج الى الدفع
بمثل ما ذكره القاضي هذا ثم ما ذكرناه من مذهب الحنفية ليس تنقفا
عليه بينهم فهم من يقول بنقض الحكم وان نقل ان الاستثناء من
النفي اثبات وبالعكس لا يعارضه نقل انه تكلم بالباقي بعد
الثبوت الا لو نقل بعيد فقط اذ لا يجب في الحمل كون الموضوع
لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعها ويصدق انه تكلم بالباقي
بعد الثبوت باعتبار الحاصل من مجموع المركب ونفى واثبات باعتبار
الاجزاء وغايته انه تكلم بعام مخصوص قال صاحب الهداية في ما
انت الاخر انه يعتق لان الاستثناء من النفع اثبات على وجه
التاكيد ككلمة كثرة قال ابن الهام هذا هو الحق وعلى هذا
مبنى كلام الزمخشري حيث جعل الموت الاول داخلا في المذوق
ثابتة على سبيل الفرض للمبالغة فنقول المحققون منهم الزمخشري
محل نظر اذ هو من القائلين بان الاستثناء من النفع اثبات والله اعلم

سورة الباقية

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ثم نزل الكتاب الاله مانعه
ان جعلت حم مبتدأ خبر نزل الكتاب اجبت الى اضماع الخ
قال سعدى افندي فيه انه يجوز ان يجعل الخ اقوال القاضي لم
يجزم بذلك بل قال تبعاً للزمخشري انك ان جعلت اجبت
وانما لم يذكر كونه بمعنى للنزل اعتماداً على ما سبق في الم السجدة
لتماثل النظمين فلا بحث **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وفي
خالقكم وما يثبت من دابة ايات لقوم يوقنون مانعه محمول على
يحل ان واسمها قال سعدى افندي وحي يلزم العطف الخ اقول قد
ذكرنا في امثال ذلك ان المعطوف على خبر ان معطوف عليه
باعتبار محله وهو الرفع ايضا الا ان الرفعين مختلفان بالامتنان
فيكون المعطوف خبراً للمبتدأ لا خبراً لان ورافع المبتدأ و
الخبر هو الابتداء على ما حققه ابو البقاء فيكون من العطف
على معمولي ما واحد سماعاً على القول بان القول بان خبر
مرفوع بالابتداء الذي كان عاملاً فيه قبل دخولها ولو لم
انه من العطف على معمولي عاملين فالحق جواز كما صرح به
في المعنى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وبل لكل افاك
انهم يسمع ايات الله تنلى عليه ثم يصبر مستكبراً مانعه وثمة
للاستبعاد الاصل الخ قال سعدى افندي وان كان يمكن الحمل

على الحقيقة اقول بدون الاستبعاد ولا يتم المعنى المراد
القاضي في تفسير قوله سبحانه وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعاً منه مانعه او خبر لمخذوف اي هي جميعاً منه الخ قال سعدى
افندي فيه انه يلزم الخ اقول هذا اعتراض ابى حيا على
الزمخشري سيما نقله ابن السمين في اعرابه وجوابه ان
هذا راي الاخفش وقد حمل عليه قوله تعالى والسموات
مطويات يمينه على قراءة مطويات بالنصب وقد اختار
القاضي هنا تبعاً للزمخشري لان المعنى عليه اسد المقام
مقام امتنان اذ جعل ذلك جملة مستقلة بمعنى ان الكل
جميعاً منه انصب من جعل منه من متعلقات سخر كما اشار
اليه العلامة التفنازي قال في الكشف هي جميعاً منه
استيناف بعد تمام الكلام تأكيد القول سخر اي لانه
او جدها ثم سخرها لانها حصلت له من الغير كما المالك
وقال سعدى افندي عند قول القاضي ولما في السموات
وسخر لكم تكرير مانعه والظاهر ان الثاني غير الاول حقيقة
اقول اذا كان كذلك لا يكون تأكيداً اصلاً لا لفظياً ولا
معنوياً اذ مجرد ذكر الشئ ثانياً متعلقاً بغير ما يتعلق به
الاول مثل ضربت زيداً وضربت عمر والابعد تأكيداً وان
كان من نوع واحد والقاضي كالزمخشري مصرح بالتأكيد

والظاهر ان المراد التاكيد اللفظي كما اشار اليه صاحب
الكشف والعلامة التفتازاني وغيرها قال في اوضح المسالك
واما التوكيد اللفظي فهو اللفظ المكرر به ما قبله والاكثر
في الجملة اقترانه بالعاطف لا يكون الا بكلمة ثم مثل كل سوف
تعلمون **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه ولقد اتينا بني اسرائيل
الكتاب ما نصه التوراة قال سعدى فندى ولعل الاولى هي
اقول هذا خلافا لظاهره فان المتبادر من الكتاب عند ذكر بني
اسرائيل التوراة **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه واتيناهم بيانا
من الامر ما نصه ادلة في امر الدين الى اخره قال سعدى فندى
فيه اشارة الى ان من بمعنى في اقول كونها بمعنى في قليل جدا
فلذا جعلها القاضي تبعا للزمحشري في اية الجملة بيانا
لاذ اعلى انه مخرج هنا الى ارتكاب المجاز اذ ليس امر الدين
ظرفا حقيقة للبيانات فالظاهر ان من تبينه مثلها في قوله
سبحانه بيئات من الهدى والفرقان واما قول القاضي في
امر الدين فبيان لحاصل المعنى وهو من التوسع الشايخ في
العبادات على حد قولهم هذه الاية في تحريم الخمر هذه
الفصيحة في مدح فلان كما ذكر الشريفي في اول شرح المقام
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ام حسب الذين اجترحوا
السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء

محياتهم

٤٢
محياتهم ومماتهم ما نصه بدل منه ان كان الضمير للموصول الاول
لان المماثلة فيه قال سعدى فندى لعل المصنف قصدا لاشارة
اقول ان ضمير بان القاضي اختار تبعا للزمحشري كونه جملة
سواء محياتهم ومماتهم بدلا من الكاف لان البدل هو المقصود
بالنسبة وهو مصيبا لانكاره والبدل منه في نية الطريق فكأنه
قبل من اول الامر حسب المجتري ان تجعلهم سواء محياتهم
ومماتهم في البهجة والكرامة كما للمؤمنين فكانت الجملة اعني
البدل بمنزلة المفعول الثاني كما اشار اليه الزمخشري
بقوله للجملة بدل من الكاف لان الجملة تقع مفعولا ثانيا
الى خبر باريه فكان المعنى انكار ان يكون حياتهم ومماتهم
سواء كما للمؤمنين ثم قال ويدل عليه اي على ان المعنى ما
ذكرنا من ان انكار تساوي حياتهم ومماتهم كما للمؤمنين قراءة
النصب بوجوبها الثلاثة اما البدلية فظاهر للتوافق
معنى واعرابا واما المحالية من الضمير في الكاف فلا تدل على
المعنى احسبوا ان نجعلهم مثلهم في حال سبوا محياتهم ومماتهم
ليس الامر كذلك فلا يستوي بين محياتهم ومماتهم كما للمؤمنين
وهذا هو المعنى على البدلية في قراءة الرفع واما المفعولية
فلا تدل على المعنى احسبوا ان نجعلهم سواء محياتهم ومماتهم
حال كونهم مثل المؤمنين لا يكون ذلك وهذا هو المعنى على البدلية

ايضا كانت قراءة النصب بوجوهها الثلاثة المذكورة موافقة
في المعنى للبديلية على قراءة الرفع فكانت مؤيدة لذلك ثم كون
النصب على البديلية وهو الراجح القوي بالنسبة الى الوجهين ^{الاخيرين}
لا يقدح في مراد القاضى اذ مراده ان النصب على اى وجه فرض
من الوجوه الثلاثة مؤيد للبديلية في قراءة الرفع ولا يضتر
ذلك كون الاول الراجح بالنسبة الى الاخيرين فالضمير في قوله
ويدل عليه راجع الى المعنى المذكور لانه اقرب مذكور ووجه
الدلالة ما قررنا ونعم ما قال بعض المحققين ان قراءة النصب
على كل من الوجوه الثلاثة يؤيد ان يكون المعنى على قراءة الرفع
انكار ان يكون حياتهم ومماتهم سواء كما للمؤمنين لا انكار
ان يكون حياة احد الفريقين كحياة الآخر ومماتهم كما في الآخر
واما ما ذكره هذا المحقق من ان مراد القاضى ان البدلية في النصب
ارجح ان احتمال الحالية والمفعولية في قراءة الرفع على هذا
الوجه ايضا فهو شئ لا يفهم من عبارته مع ما فيه من ارتكاب
المرجوح من الحالية والمفعولية على قراءة الرفع كما قرر
المحشى ايضا بل المقصود ان البدلية هي المتعينة على قراءة الرفع
لان البدل هو المقصود والمماثلة وقعت فيه وقراءة النصب
بأى وجه وجهت من الوجوه الثلاثة المذكورة تدل على
ذلك لا يقال يجوز ان يكون احتمال قراءة النصب في الموصول

الثاني

الثاني اى حسبوا ان يجعلهم مماثلين الذين امنوا في حال
استوائ محياهم ومماتهم ولا تأيد فيه للمعنى المذكور ^{لأن}
نقول المدعى ان احتمال الحالية من الضمير في الكافي مؤيد لان
الضمير ^{للمجربين} لا الحالية مطلقا والله اعلم وقال سعدى
اقتدى عند قول القاضى وان كان للثاني فحال منه ما نصه
ظاهر مخالف الى اقول لا يخفى ان جملة سواء محياهم ومماتهم
على هذا التقدير حال مؤكدة لمضمون الجملة التي قبلها
مثل لا ريب فيه بالنسبة الى ذلك الكتاب كما ذكره فابن هشام
في اوضح المسالك واحال المؤكدة بحجب فيها ترك الواو كما يجب
ذلك بين المؤكد والمؤكد كما صرح به ابن هشام فيه
ايضا واما ذكره القاضى في اية الاعراف عن اية او هم قائلون
فلان تلك حال مؤسسه ورفق بينهما وقال سعدى اقتدى
عند قول القاضى والمعنى انكار ان يستووا الى ما نصه لظهور
انتفاء ذلك الظن من المجتريين الى افرم اقول لا يخفى انه كما
ان ظنهم على هذا ظاهر الانتفاء كذلك ظنهم استوائ محياهم
ومماتهم كما للمؤمنين كما هو على الوجه الاول اذ هو منتف عنهم
ايضا فما يورد هناك بل الواقع منهم انهم يظنون فضلهم
على المؤمنين وانما عبر بظن التساوى تنزيلا لهم منزلة
من يظن التساوى مبالغة في الانكار والتوبيخ فان انكارا

حسان التساوي بالغة والتوحيج عليه انكار لحسان الفضل
بالطريق الاولى على ابلغ وجه فقد تبين ان عدول القاضى
كما ذكره الزمخشري ليس لما قال المحشي بل لان مدار الوعد
والوعد على ذكر تبين حال الفريقين مما تافكانه قيل
لا يستوى الفريقان في المحيا والممات جميعا فانهم وان استورا
في المحيا في الرزق والصحة لا يستوون في الممات والله اعلم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وخلق الله السموات والارض
بالحق مانصه كانه دليل على الحكم السابق المحي قال سعدى اقدى
يعنى اذا لم يكن المحي اقول لادلالة في كلام القاضى على هذه
التقييد والظاهر الاطلاق لان المعنى على جميع الوجوه
انكار ان يكون المجرحين كالمؤمنين غاية الامر انه على
تقدير الاستيناف يكون الجملة الثانية كما قال الطيبي
جواب سوال كانه قيل اذا لم يكونوا مثلهم فكيف احل القليل
بان المؤمنين يعيشون حمدا مشرح الصدر بالطاعة وموت
سعيدا مسرورا بما اعد له من الثواب والكافر يعيش ضيق
الصدر بالضلال وموت مخذولا معذبا فاني بقاء تاون
وعلى كل تقدير قصد الكلام نفى المحالة بين الفريقين ولا
ربان ما خلق ما خلق بالحق المقنض للعدل ومجازات
كل بما كسب يصلح دليلا على هذا الحكم اذ موجهه عدم التماثل

بمجازاة

بمجازات كل بما كان عليه في الدنيا نعم في دلالة الاستيناف
على المعنى المذكور نوع خفاء كما ذكره العلامة التقطارا
والمرجع اللف والنشر ثقة بفهم السامع والله اعلم **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه واصله الله على علم مانصه عالما
بضلاله المحي قال سعدى اقدى ويمكن ان يجعل جلال المحي اقول
كما ذكره ابن السمين وغيره لكن اثبات العلم له مع اتخاذ
المهة سواء لا يخفى عن شئ فما ذكره القاضى ان نسب وابعده عن
الخبر اذ يكون اضلال الله اياه لعلمه بانه يختار الضلال و
يبدل الفطرة التي فطر الناس عليها خاف ما اذا جعل حاله
من المفعول **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ويوم تقوم الساعة
يومئذ ينحسر المبطلون مانصه ويومئذ بدل منه قال سعدى اقدى
قلت اليوم في البدل المحي اقول انت خير بانه مع احتياجه
الى تقدير العايد كما ذكره والا صل عليه يرد عليه ان التنوين
في كلمة اذ عوض عن المضاف اليه وهو قيام الساعة لا غيره اذ
لا يقدر في مثله زياده على ما دل عليه المذكور فلا يكون فيه
زياده ليكون مقصودا بالفضبة لاجلها كما ادعاه المحشي
على ان كلمة اذ ظرف بمعنى الوقت فيلزم اضافة الشئ الى نفسه
فيحتاج الى ان يراد يوم وقت قيام الساعة اي اليوم الذي
فيه وقت قيام الساعة ولا ريب ان هذا اليوم هو يوم القيامة

فكان ج بدل كل و ايجه ما قال التفتازاني من التاكيدات
بالتاكيد اشبه والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
وترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها ما نصه وتدعى
او مفعول ثان قال سعدى اخندي فيه بحث فان الظاهر لل
القول احتمال كون تدعى مفعولا ثانيا نص عليه ابو البقاء والقاضى
متبعه في الاعراب غالباً ووجهه البديل وان عد في التوابع
اعراباً هو مقصود بالنسبة مستقل ولذا كان في نية تكوير
العامل كما نص عليه ابن مالك في شرح التسهيل وسائر النحاة
حتى ذهب ابن خروف الى ان عامله مقدر فكان على البدلية
في تقدير وتري كل امة تدعى الى كتابها فكان بمنزلة المفعول
الاول وتدعى بمنزلة المفعول الثاني ولاريب ان المفعول
الثاني بمنزلة الخبر الاول فكان فيه فائدة زائدة كما اذا
جعل صفة او حالاً بل كان على هذا محط الفائدة يبين ان
جنس كل امة انما هو لكونها مرباه للدعوة الى كتابها فقول
القاضى او مفعول ثان عطفاً على قوله صفة اي تدعى صفة
ان جعلت الروية بصيرته او مفعول ثان ان جعلت قلبه
كاقبل في اعراب جاثية ولا يجوز ان يكون عطفاً على قوله
بدل لانه يلزم ان يكون كل امة الثانية مفعولاً ثانياً وكل
امة الاول ولا يلزم الاخبار عن كل فرد من افراد الامم بانه

كل امة

كل امة كما لا يخفى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه قامت
الذين امنوا وعملوا الصالحات فسيدخلهم ربهم في رحمته
مانعه التي من جملتها الجنة قال سعدى اخندي في تفسير المبحر
اظهر اقول لكن تفسير القاضى ابلغ فان الرحمة ساملة لهم من غير
البحث وقيل قول لجنه فحل الدخول على عموم المجاز انسب
بالمقام **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ان نظن الاظن ان نصه
اصله نظن ظناً الى قال سعدى اخندي وبهذا التقدير ظهر
فساد ما قاله الرضى لا اقول لا يظهر بذلك فساد اذ حاصله
كما حققه القاضى اليميني ان الاحتمال لا من حيث مدلول اللفظ
بل من حيث توهم المخاطب اذ ربما تقول ضربت وقد فعلت
غير الضرب مما يجري مجراه كالتهديد والشرع في مقدمتك
الضرب كما اذا قلت جاني زيد جاز ان يتوهم انه جاك
من مجرى مجراه فتقول جاني زيد زيد لدفع ذلك التوهم
فلما كان قولك ضربت محتملاً للضرب وغيره من حيث
التوهم صار المستثنى منه فيما ضربت الا ضرباً كالقدر المتعذر
الشامل للضرب وغيره من حيث التوهم فكان ذلك قلت ما
فعلت الا الضرب وفسر على هذا ما ظننت الاظن لانك
تقول ظننت في توهم انك فعلت غير الظن نحو النظر في الامار
فقلت ما فعلت الاظن كما قال وما اغتره الشيب لا اغتراراً

والحاصل ان احتمال التعدد في المستثنى منه لا من حيث مدلول
اللفظ اذ لا يخل من هذه لكيفية غيره بل من حيث توهم الخطاب
كما قالوا في التاكيد فكان المستثنى منه من حيث هوهم الخطاب
كالتعدد المتعدد لا من حيث احتمال اللفظ والذي نفيه المحنة
هو احتمال اللفظ لا احتمال توهم الخطاب **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه قل لله الحمد رب السموات ورب الارض رب
العالمين ما نفيه اذ الكل نعمة منه الخ قال سعدى فندي
يشعر باختصاص الحمد الخ اقول لا نافي ان لا اشعار بالاختصاص
اذ هذه الجملة خبر في معنى الامر مصرع على اندرج في التورية
الكونية من النعم العامة وانت اذا قلت انهم زيد عليك
بكنا فاحده هل تكون مدعيا اختصاص الحمد بالجميل الانحاي
بل تكون ذكرت احدا نواعه وهو الحمد على الجميل الانحاي
سورة الاحقاف

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قل ارايتم ما توعدون
من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض لهم شرك
في السموات ما نفيه اخبر عن حال الصنم هل يعقل ان
يكون لها في انفسها مدخل الخ قال سعدى افتدي ويجوز ان
يقال المراد تخصيص الشرك الخ اقول هذا هو مراد القاضى
وحاصله انه كان الظاهر له يقال ماذا خلقوا من الارض

وكسموات

والسموات فعديل الى المنزل للاحتراز المذكور اى ليس
لهم مشاركة فيها لاختلافها لا تدبير ولا تاثير اذ فاعلا ما يتوهم
ان للعلويات تاثيرا في الحوادث السعوية ثم ما حكم المحنى
بانه اظهر من جعل ام متصلة وحذف المعادل في ما فيه من
ارتكاب الحذف لا ينجى فسادا اذ المعنى على الانكار وان المتصلة
لا تنفع بعد هجرة الانكار والاستغناء قبلها على حقيقة كما
في معنى اللبيب وغيره والسؤال بام المتصلة من احد الفيين
لطلب النعنين بعد ثبوت احدهما لا على التعيين في اعتقاد
المستقيم فلا يجوز ان تكون متصلة هناك وذلك ظاهر
القاضى في تفسير قوله سبحانه اواثارة من علم ان كنتم صادقين
ما نفيه في دعواكم وهو الزام الخ قال سعدى فندي وج كان
الظاهر الخ اقول اذا قصد سر الزام بعد الزام على سبيل
التعداد دون التردد لا يلزم الاثبات بكلمة او القاضى
في تفسير قوله سبحانه ومن اضل ممن يدعوا من دوني لا يستجيب
له ما نفيه انكار ان يكون احدا من المشركين حيث تركوا
عبادة السمع المجيب القادر الخبير الى عبادة من لا يستجيب
لهم فضاوان يعلم سرهم قال سعدى فندي وفيه انه
لا يلزم من عدم استجابة دعائهم الخ اقول يمكن توجيهه
بان ما ذكر بعد فضاوان ليس العلم بسرهم فقط بل هو

ورعاية مصالحهم ورعاية المصالح هي المقصودة من العلم اذ
مجرد علمه بسرهم من غير رعاية مصالحهم لا يجد نفعاً
فالمقصود رعاية المصالح فاذا كان لا يستجيب دعائهم
في حال تضرعهم واضطرارهم واستجاب رحمة فعدم
رعاية مصالحهم في سائر الاحوال بالطريق الاولى القاطن
في تفسير قوله سبحانه قل ان افتريته فلا تكون لي مزية الله
شيئاً ما نصه اي ان عاجلني الله تعالى بالعقوبة اليه فاعلم
اقتدي وليت شعري ما الحاجة الى اعتبار المعاجلة للاقول
لا يخفى انه لا بد من تقدير جواب للشرط اذ جملة لا تكون
لا تصلح جواباً له اذ ليس مجرد الافتراء سبباً لعدم ملكهم
مزا الله شيئاً بل هي دليل الجواب فيقدر ما يناسبها وهو
العاقبة في زمن هو لاء المخاطبين اذ هي التي يظهر عدم
قدرتهم على رفعها لا المعاقبة التي تقع في اي زمان كان من
ازمنة الاستقبال فلذا احتج الى تقدير عاجلني فقوله
المحتمل فلو قيل يعاقبني ما في الحال والاستقبال لثم المقصود
فان اراد بالاستقبال اي زمان كان من ازمنة الاستقبال و
لو بعد زمانهم فلا يلازمه دليل الجواب اعني عدم تمكنهم من
الدفع كما قررنا وان اراد بالحال من التكلم كما يفهم من مقابلة
بالاستقبال فلا معنى له واراد الاستقبال لقريب اي في

في زمنهم فهو معنى المعاجلة فكان تقدير المعاجلة
اصح فلذا قدرها المفسرون **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه وان اعمل صالحا ترضاه ما نضه نكره للعظيم
اولا انه نوعان من الجنس مستجاب رضا الله عز وجل
قال سعدى اقتدي فيه تأمل اقول يمكن ان يراد بالنوع
الذي يستجاب رضا الله تعالى بخلاف غيره من الاعمال
وان كان معدودا من الاعمال الصالحة ظاهرة **اقال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه واذكرا خا عا اذا نذرت قومه بالانذار
وقد خلت النذر من بين يديه ومن خلفه ما نصه
قبل هود وبعده الخ قال سعدى اقتدي ويحذر ان
يقال ذلك باعتبار الثبوت في علم الله اقول تحقيق المقام
ان الجملة وقد خلت احتمالين الاول للحالية فيحتاج مع
تأويل الماضي الى اعتبار علم المنذرين الماضيين والآتين
على ذلك اذ مدار الانذار على ان يعلموا بالوقوع لا على الوقوع
فيدون اعتبار علمهم لا يكون محال مقبلا وهذا قريب من
اعتبار العلم في قوله سبحانه كيف بالله وكنتم
امواتا الاية فلا بد من اعتبار علمهم ذلك كما في الكشاف و
حواسيه ومن هنا عرفت ان اعتبار التحقق والثبوت
في علم الله تعالى اي ثبت في علمه خلو الماضي منهم والآتين

كما قال المحشي لا يغني عن اعتبار علم المخاطبين بل لا يغني
 الاخبار به للنبي فانكدة جديدة وما ذكر المحشي ايضا
 ان المعنى انذر قومه على فترة من الرسل لا دلالة في النظم
 عليه ادخلوا الرسل قبله لو يدل على عدم وجودهم في زمانه
 كيف وقدرى عن ابن عباس ان المراد الرسل الذي بعثوا
 قبله والذين بعثوا في زمانه ومعنى من خلفه على هذا التفسير
 من بعد اذاره كما في الكشاف فقد علم ان لا دلالة في الآية
 على عدم الرسل في زمانه والثاني ان يكون اعتراضا ولا حاجة
 الى شيء من الاعتبارين اذا المعنى عليه اذ كر لقومك انذار
 هود قومه عاقبة الشرك ومن مضى قبل هود ومن مضى بعده
 من الرسل كانوا منذرين بذلك فاذا كر لقومك فالاعتراض
 مؤكد في المعنى قوله اذكر ولا يكون على هذا مما اعلم به هود
 قومه بل مما اخبر به الله نبينا ليدكره لقومه تقوية للامر
 بالذكر وكان القاضى اغاخر مع سلامة عما يحتاج اليه الحال
 من الاعتبارين لان كظاهرا ان يكون مما اعلم به هود قومه
 لوقوعه بعد ذكر اذاره ولان المعنى على ان يكون نبينا
 عليه الصلوة والسلام ما مورأ بان يذكر لقومه تطابقا للرسول
 على الانذار وليس في النظم ما يدرك عليه ولذا قال العلامة
 التفتازاني انه بحسب المعنى كالدخل تحت الامر بالذكر ولم

يقول

يقول انه داخل والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ان
 لا تعبدوا الا الله ما نصه اى لا تعبدوا او بان لا تعبدوا
 فان النهى عن الشيء انذار عن مضرتة قال سعدى اقتدى
 انت خبير بان يكفى اقول لا يخفى ان القاضى جعل على الوجه
 الثاني قوله تعالى ان لا تعبدوا منذرا به والمنذر به
 لا يكون الا مضرة ونفس النهى عن الشرك ليس مضرة فبين
 ان النهى عن الشيء انذار عن مضرتة فكانه قيل انذرهم
 بمضرة الشرك فكانت المضرة مذكورة اجمالا ثم ذكرت
 في التعليل تفصيلا حتى لو اقتصر عليه بدون التعليل لصح
 والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله تعالى سبحانه اجئنا
 فكنا عن الهتنا فاقنا بما تعبدنا ما نصه من العذاب على
 الشرك قال سعدى اقتدى وفي الكشاف من معالجة كذا
 والوجه له اقول كان في نسخة المحشي معاجله بتقديم الجيم
 على اللام فلذا حكم بان لا وجه له لانه لم يعدهم بالمعاجلة
 والذي في نسخة معاجله بتقديم اللام وهي من اوله العذاب
 ومكابדתه فاذا شك **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولقد
 مكناهم فيما ان مكناكم فيه ما نصه ان نافية وهي احسن من
 ما هنا لانها توجب التكرير لفظا ولذلك قلبت الفها هاء
 فيهما او شرطية محذوفة لجواب والتقدير ولقد مكناهم

في الذي اوفى شئ ان مكناكم فيه كان بغيكم اكثر واصله كافي
 قوله يرجي المراءى ان لا يراه وتعرض دون ادناه لخطوب
 قال سعدي افندي ولا يبعد ان يقال قول هذا خلافا للظاهر
 فان الضمير في ادناه راجع الى ما لا يراه **سورة**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وجعلنا لهم سمعا وابصارا
 وافئدة ما نضه ليعرفوا تلك النعم الى قال سعدي افندي الظاهر
 انه متعلق بالافئدة الى اقول الظاهر انه متعلق بالكل اذ كل
 خلق ليعرفوا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه فلو لا نفرهم
 الذين اتخذوا من دون الله قربانا الهة ما نضدوا اول مفعولي
 اتخذوا والراجع الى الموصول المحذوف وثانيهما قربانا والهة
 بدل الى قال سعدي افندي والمعنى اتخذوهم متجاوزين
 عن عبادة الله قربانا لا متجاوزين عن اخذه قربانا حتى
 يفسد المعنى اقول سبب الفساد كما نقل عن جارا الله وقوله
 العادة التفتازاني ان البدل وان كان هو المقصود
 لكن لا بد في غير بدل القلظ من صحة المعنى بدونه
 ولا صحة لقولنا اتخذوهم من دون الله قربانا اي ما
 يتقرب به لان الله تعالى متقرب اليه لانه فلا يصح انهم
 اتخذوهم قربانا متجاوزين الله في ذلك وبوضوحه انك
 اذا قلت لعبدك اتخذت فلانا من دوني سيدا كان معناه

ترك

تركت سيأتي واتخذت سيدا وما ذكره المحشي من تقدير
 مزدون عبادة الله فمع انه لا دليل بعين المضاف المحذوف
 اذ عنه مندوحة بجعل الهة مفعولا ثانيا وقربانا حال
 او مفعول له وانه مخالف لامثاله من مثل قوله تعالى و
 اتخذوا من دون الله الهة وامثاله كثيرة يتخذونها
 البدل هو المقصود بالنسبة وتقدير العارة لا يلغيه اذ
 يؤول المعنى الى قولنا اتخذوهم من دون عبادة الله الهة
 ولم يتخذوا عبادة الهة على حد ما سمعت من اتخذت من
 دوني فلانا سيدا وذلك غير ملققت الى ما قرره جارا الله
 من الفساد انه جعل مزدون الله بمعنى بين يديه كما قالوا
 في تفسير قوله سبحانه وادعوا شهداءكم من دون الله اي
 اتخذوهم قربانا عند الله الهة وفيه تهكم بهم وتشنيع عليهم
 بجعل ما هو وساسة الهة وذلك على ان يكون من دون الله
 متعلقا بقربانا قد تم عليه لانه المقصود بالانكار والنظر
 يكفي راحة الفعل لا متعلقا باتخذوا ظر قاله اذ لا
 ليس بين يديه الله بل التقرب بين يديه على زعمهم فلو
 ما اورد صاحب الكشغري من دون اتخاذ ليس بين يديه
 الله فتأمل **سورة محمد عليه الصلوة والسلام**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه الذين كفروا وصدوا عن

سبيل الله مانعه امتنعوا عن الدخول في الاسلام
او منعوا الناس عنه كالمطعمين يوم بدر الخ قال سعد بن
قلت في هذا في سفيان مرم نظر وكذا في قول المصنف وغيره
يوم الا ان يثبت ذلك قول هو منقول عن ابن عباس كما في
الكشاف وقال سعد بن قندي عند قول القاضي او عام في جميع
من كفر الخ مانعه مترد هنا في ارادة العموم الخ اقول يعني
انه مترد في العموم هنا وجزم به في تفسير قوله سبحانه
والذين امنوا وعملوا الصالحات حيث جعله شاملا لكل
مؤمن عمل الصالحات ولم يظهر للمحتش الفرق وهو ظاهر لان
الصدان حمل على الامتناع عن الاسلام شمل كل كافر يمنع نجا
العموم وان حمل على من يمنع الناس عنه فلا شمول لليس كل كافر
يمنع الناس وكذا ان حمل اضلال اعمالهم على ابطال الماعلو
من الكيد للرسول عليه الصلاة والسلام كما سيأتي كان مخصوصا
بمن كان في زمنه يكيد فلهذا مترد في ارادة العموم هنا
ولم يتردد في المقابل لظهور عمومته وشمول حكمه لكل مؤمن
يعمل الصالحات اعني تكفير السيئات اي سورها بالايان
والعمل الصالح واصلاح البال بالتأييد والتوفيق اذ
لك حكم يعم الكل ويدخل فيه المهاجرون وما عطف عليهم
دخولا اوليا **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وامنوا

بما نزل

بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم مانعه وقيل حقيقته بكونه
ناسخا الخ قال سعد بن قندي جعل الحق بمعنى الثابت
الخ اقول القاضي جعل الحق بمعنى مقابل الباطل وضعف
كونه بمعنى الثابت بقوله وقيل حقيقته بكونه ناسخا
لا ينسخ وكان كلمة قيل سقطت من نسخة المحشي
القاضي في تفسير قوله سبحانه وكان من قرية هي اشد
قوة من قريةك التي اخرجتك مانعه على حذف المضاف
واجرى احكامه على المضاف اليه واسناد الاخر ارجح
باعتبار السبب قال سعد بن قندي واما عند المعتزلة
فلا اخرج ولا يخرج اقول انت خير بانه ان اعتبر في المجاز
العقل وجود الفاعل الحقيقي لامتناع صدور الفعل
لا عن فاعل كما هو مذهب الشكاكي وهو من المعتزلة فلا يرد
من الفاعل المخرج عندنا وعند المعتزلة الا ترى انه اعتبر
في مثل اقدمني بلدك حقلي عليك الا الاصل اقدمتني
نفسه وان لم يعتبر ذلك فلا يلزم اعتبار الاسناد
الى الفاعل الحقيقي لا عندنا ولا عندهم كاذهيب اليه الشيخ
عبد القاهر والحاصل انه لانه الفاعل المخرج عندنا وعند
المعتزلة على ما ذكر الشكاكي ولا يحتاج الى اعتباره على
ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر اذ المقصود الاخبار بان

خروجه كان بسيرهم كما في مثال الاقدام قال الشيخ عبد
القاهر اعلم انه ليس بواجب في هذا ان يكون للفعل فاعل
في التقدير اذا انت نقلت الفعل اليه صارت حقيقة
كما في قوله تعالى فارتجت تجارتهم فانك لا تجد في نحو اقدني
بلدك حق على انسان فاعلا سوى الحق وكذا لا يستطيع
في وصيرتي ويزيدك ان تزعم ان له فاعلا قد نقل عنه
الفعل فجعل للمهدوي ولو جبهه فالاعتبار ان يكون
المعنى الذي يرجع اليه الفعل موجودا في الكلام على
لحقيقة فان القدر موجود حقيقة وكذا الصيرون
والزيادة واذا كان معنى اللفظ موجودا على الحقيقة
لم يكن مجازا فيه نفسه فيكون في الحكم انتهى والحاصل
ان التزم الفاعل الحقيقة لزم عند الكل وان لم يلزم
لا يلزم عند الكل **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه مثل
لجنة التي وعد المتقون فيها انها من ما غير اس مانصة
استئناف لشرح المثل او حال من العايد المحذوف الى
قال سعدى افندي وعلى هذا يكون الجملة الظرفية مقدرة
باستقر الى اقول لا يخفى ان الظاهر ان تكون حالامرة
على ما هو الاصل في الحال اي مستقرة فيها انها كما في الكشف
قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص قال الشيخ

يعني

يعني عبد القاهر الوجه ان يكون الاسم في مثل هذا يعني جاد زيد
على كتفه سيف فاعلا للظرف لاعتقاده عيادي الحال لا مبتدأ وينبغي
ان يقدر ههنا خصوصا ان الظرف في تقدير اسم الفاعل دون
الفعل اللهم الا ان يقدر فعلا ماضيا مع قد انتهى **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه والذين اهتدوا زادهم هدى مانصه
واتاهم تقواهم بين لهم ما يتقولوا واعانهم على تقواهم الى قار
سعدى افندي الا وفق للمذهب الحق الى اقول انت خير
بان اهتداهم بزيادة الهدي فيهم تنقص لوجود التقوي فيهم
فذكر ايجادها فيهم بعد ذلك غير مناسب **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول
من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحيط الله بهم
مانصه ثواب حسنات اعمالهم الى قال سعدى افندي كلمة
التي لجرم التاكيد الى اقول ان اراد انها لجرم التوكيد لا لا
ليندفع ما يتراى من المناقاة ظاهرا بين وبين قوله تعالى افضل
اعمالهم بصيغة الماضي حيث فسرها بالاجابات ايضا فانت خير
بان هذا لا يدفعه لوجود التنافي ظاهرا بين الماضي والمضارع
قالا في الدفع ما ذكره بعضهم من ان المراد في الاول حكم بطلانها
ولحكم سابق وبهذا اظهر بطلانها يومه القيامة وان حمل
في الموضوعين على بطلان مكايدهم فالتنافي اذ منها ما بطل ومنها

سيبطل فالتين على حقيقتها من تخلص المضارع للاستقبال
وتوكيد ما فيه من الوعد كما نقلناه في قوله تعالى انك ميت الآية

سورة الفاتح

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه انا فتحنا لك فتحا مبينا ما نصه
والتعبير بالماضى لتحقيقه الى قال سعدى افندي كان الاظهر الى
اقول قد يقال لما كان الوعد منافيا لصيغة الماضى ظاهره ان كان
السؤال متبادرا مسارع القاضى الى دفعه ومنه يعلم حال
ما اتفقوا ذهوا مستقبلا ايضا وقال سعدى افندي عند قول
القاضى واخبار عن صلح الحديبية وانما سماه فتحا لانه كان
بعد ظهوره على المشركين الى لا يظهر له مدخل الى اقول لا يخفى ان
الفتح من حيث انه صلح لاسما فتحا اذ منه ما يكون والعياد
بالله بطلب المسلمين وانما سمى هذا فتحا لما آل اليه الامر من
البيعة وقوة الاسلام بظهوره لا يله ومن جملة ما نصب
ما الحديبية في اثناء مدته وظهور الآية العظيمة والله
اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ليغفر لك الله ما تقدمه
عليه للفتح الى قال سعدى افندي كانه قصد الرد على الزمخشري
الى اقول كيف يقصد الرد وكلام الزمخشري في غاية الضعف اذ
لا ريب ان ما قبل اللام علة لوجود ما بعدها وان كان ما بعد
علة حاملة على الفعل وهذا هو معنى قولهم هي ما تقدم في الزمن

وناقض

وناقض في الوجود وعلى ذلك مبنى كلام الزمخشري فلا وجه
لاحتمال الرد وانما القاضى عليه الرحمة بمحاول دفع اشكالين
الاول ان الفتح فعل الله تعالى لا تعقل بالعرض ووجه الدفع
الى المغفرة علة غائية للفتح لا من حيث هو بل من حيث
انه مسبب عن الجهاد والسعي في اعلاء الدين الى اخر ما قاله
فكانت المغفرة في الحقيقة ثمرة فعله عليه الصلاة والسلام
ومعلومه في الوجود له وهي العلة الحاملة على الجهاد واعاد
كلمة الله تعالى فكانت المغفرة علة غائية لفعل العبد
وثمرته له فاندفع الاشكالان وحاصله ان ما هو فاعله عليه
الصلاة والسلام من الجهاد والسعي في اعلاء الدين والسعي
في تكميل النفوس النافضة والسعي في تخلص الضعفاء من ايدي
الظلمة علة للمغفرة وانما النعمة باعلاء الدين وهداية كهراط
الستقيم بالجمع بين تبليغ الرسالة واقامة مراسم التماسيح
ونصر الله اياه النصر العزيز فكانت افعاله عليه الصلاة
والسلام من الجهاد وما عطف عليه في كلام القاضى علة للمغفرة
وما عطف عليه في كلامه سبحانه وهي العلة الحاملة له عليه
الصلاة والسلام على افعاله والارباب ان هذا احسن من جعل
المعلول هو اجتماع الاربعة كما فعل جارا الله او الظاهر من حال
المتعاطفات بعد لام الغاية ان يكون كل واحدة منها علة غائية

لا المجموع من حيث انه مجموع ما في صيغة القاضى من تفاصيل
الافعال وثمراتها فنقول المحنة ان التعليل الذي ذكره مصنف
لا يفيد الا عليه الفتح للمغفرة ممنوع لما بينا وكذا قول المحنة
ان تغيير الزمخشري ووقوف المذهب الحق لا يتحقق ما فيه بل
قولا القاضى هو الا وفق الحق فانه جعل العلة الغائية علة
لفعل العبد لا الفعل الله تعالى كما مرنا فان ارجاع الاشكال من
أصله واما الزمخشري فانه لم يتعرض الا عليه الفتح للمغفرة
فكانت المغفرة علة غائية للفتح الذي هو فعل الله فلم يدفع
بكلامه شيئا من الاشكال وان كان مندفعاً بما قرره في مثاله
كما ذكره المحنة واما قول المحنة واما ثلوثا فلون العلة الغائية
المعجبة لانه مسلم ومشهور واذا كان واقعا للعلوم فمن
اين له ان ذلك لوم من القاضى للمعشرى لان معنى العلية والمولية
في العلة الغائية امر مسلم مشهور فلا لوم على قائله فكيف يلومه
القاضى والله سبحانه العليم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا التومنون اياه ورواه
ما نصه لخطاب للنبي والامة الخ قال سعدى فاندحدا
يخفى عليك الخ اقول قد وقع القاضى للدافع بانه لتزيل
خطابه عليه الصلاة والسلام منزلة خطابهم لان المقصود
اسماهم واعلامهم فكانه قيل انا ارسلناه اليكم لتؤمنوا

لما فكانهم المخاطبون وحدهم **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه يد الله فوق ايديهم ما نصه حال واستئناف الخ
قال سعدى فاقدى الظاهر والله اعلم ان المعنى على التشبيه
الخ اقول انت تعلم ان القاضى متابع لصاحب الكشاف فان في قوله
يق يد الله فوق ايديهم تخيلا وقد قدمنا في تفسير قوله سبحانه
فقال لها وللارض انيا طوما اوكرها الاية ان التخييل يطلق على
تشبيه معنى معقول بمحقق بشىء حتى توهم مفروض ثم يطلق
لفظ المركب المحسوس الموقوم على المعنى العقلي وقد مرنا ان هذا نوع
من التمثيل الا ان المشهور في التمثيل ان يكون الهيئة المشبهة بالمحققة
موجودة مثل اراك تقدم رجلا وتوضعا فرى بخلاف التخييل فانه
به فيه متوهم مفروض وبه قال جار الله في تفسير قوله تعالى
وسج كرسيه السموات والارض وقوله تعالى والارض جميعا قبضته
يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه وقد مرنا عن صاحب
الكشاف ان التمثيل به اذا كان بجميع اجزائه مفروضا فهو التمثيل
التخييلي والا فهو الاستعارة التخييلية التابعة للمكنية وان
التخييل في كلام جار الله يقع على القيليين فان اراد هذا المحنة
بقوله ان المعنى على التشبيه اى كان يد الله فوق ايديهم التمثيل
التخييلي كما يشعر به كلامه حيث قدر التشبيه في المعنى لما اخذ
من مجموع الكلام ولا ريب ان الله تعالى مره عن الجارية وكونها

فوق ايديهم فهو قد انكر وقوعه في تفسير تلك الآية وبيّن
هناك بما لا مزيد عليه وان اراد الاستعارة التخيلية
يجعل المكنية في لفظ الله والتخيلية في اليد كما هو صريح
كلامه الا في من شرح المفتاح فانت خيران لا تشبيه عندهم
في الاستعارة التخيلية واذا ذاك مذهب انفراد به صاحب
المفتاح كما قال صاحب التلخيص ان تفسير التكاكي التخيلية
يخالف تفسير غيره لها يجعل الشيء للشيء وقال الشيخ عبد
القاهر في قوله وغداه زبح قد كشفت وقره قد اصبحت بيدك
الشمال زمامها لا خلاف ان اليد استعارة ثم انك لا تستطيع
ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل من شيء الى شيء اذ ليس للمعنى على
انه شبه شيئا باليد بل المعنى على انه اراد ان يثبت للشمال
يدا وانما نقله المحققين قريبا من قول شارح المفتاح ان لفظ
اليد استعارة تخيلية اريد بها الصورة المختصرة الشبيهة
باليد فذلك شرح لكلام السكاكي على وفق مذهب وليس على
غيره وقال سعدى فندي عند قول القاضى حال ما نصه وفيه
اخلاو اجملة الى اقول لا يخفى ان هذه حال مؤكدة كما اشار اليه
القاضى فيمنع دخول الواو عليها كما نصه عليه ابن هشام في اوضح
المساك وغيره والذي قدمه في سورة الاعراف عند تفسير قوله
فكانوا هم قائلون ليس في الحال مؤكدة **قال** القاضى في تفسير

قوله

قوله سبحانه قل للخالفين من الاعراب استدعون الى قوم اولي
باس شديدا نقالونهم او يسلمون ما نصه اى يكون
احدا الامرين الى قال سعدى فندي يجوز ان يجعل مع ما
عطى عليه صفة محضصة يحترز بها الى اقول الظاهر
كما قال صاحب الكشاف انها مستأنفة للتعليل كما في قوله
سيد عوك لا امر بكم بها او يكتب عدوك قال ولا يجوز
ان يكون صفة لقوم لانهم دعوا الى قتال قوم موصوف بالمقاتلة
او الاسلام واصل الكلام استدعون الى قوم اولي باس لتقاتلهم
او يسلمهم فعدل الى الاستيناف لانه اعظم الوصلين انتهى
ويجوز ان الوصف ما هو المشهور من ان يجب في الصفة
ان يعلم المتكلم ان المخاطب عالم بانضاف الموصوف
بمضمونها قبل ذكرها وانما يجزى بها ليعرف المخاطب وغيره
عنده بما كان يعرفه من قبل كما في شرح التلخيص وغيره فظاهر
ان هذه الصفة لم تكن معلومة لهم قبل ذكرها على انه
على تقدير الصفة يكون الكلام متضمنا للاخبار بوقوع
اتصافهم باحدا الامرين معانله المخاطبين معهم ان لم
يسلموا اسلامهم فادى قاتلونهم واذا كان ذلك مخبرا
به وجبان سيقع لا محالة فلا يحسن ح التفرع بان
تطيعوا وان تقولوا اذا الاطاعة محققة او مستتابة

قوله

التخلف سيما على قراءة او يسلموا فيحتاج الى صرف الكلام عن
ظاهره بالجل على معنى الوجوب اي يجب عليكم ان تقابلوه
او يسلموا فلا يجب قتالهم فيحسن التفرج وذلك وذلك
خلاف ظاهر النظم وفي الجمل على الاستئناف التعليل غنيد
عن ذلك كما لا يخفى وقال سعدى اقداى عند قول القاضى كما
دل عليه قراءة او يسلموا ما نصه الاستدلال به على احصر
الى اقول لا يظهر وجه التخصيص كلام القاضى على الاطلاق
استثناء او غايه وصاحب الكشاف مع تصريحه بالجمهور بقوله
لانا لث لها مصرح بان او يسلموا بمعنى الى ان يسلموا والظاهر
ان احصر مستفاد على كلام التقديرين الا ترى الى قول الاصوليين
ان او مستفاد لمعنى حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب
ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام
في كل زمان ويقصد فقطاعه بفعل واقع بعده كما في النطق
وغيره فاذا كان عاما في كل زمان منقطعا في زمان وجوده كغاية
كان في المال بمعنى الاستثناء اى ثبتت المقاتلة في كل وقت
الا وقت وجود الغاية كما هو معنى تقابلونهم في كل وقت الا وقت
ان يسلموا قد عوي انه مبنى على المحشة تقدير الا ان يسلموا مع
الاطلاق في كلام القاضى وتصريح صاحب الكشاف بالغاية
ممنوعة نعم المحصر في الاستثناء اصرح **قال** القاضى في تفسير

قوله

قوله سبحانه لقد رضوان الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة ما نصه روي انه عليه الصلوة والسلام لما نزل بالحكمة
بعث جواسسه الى قال سعدى اقداى قلت المصنف تابع في ذلك
صاحب الكشاف لكنه تضيف الى اقول بعد صدور هذه
الامامين ومن اين اطباق الكل والبعض لا يخرج عليها في تفسير
قوله سبحانه وكان الله بما تعملون بصيرا ما نصه بما تعملون
من مقابلتكم الى اقول في قوله تعالى تعملون قرأتان بالياء والياء
كافي الكشاف وظاهره انه على قراءة التاء لخطاب المؤمنين
المبايعين والحقيق بالتفسير القراءة بياء الغيبة اذ يحتمل
ظاهرا ان يكون المراد ان الله بصير بما يعمل الكافرون فيجازهم
عليه وفق الغيبة في فكفايدهم ويحتمل وهو المراجع ان يكون
على الالتفات من الخطاب الى الغيبة على حد قوله تعالى حتى
اذا كنتم في الفلك وجر من بهم ويكون حاصلها الاخبار بان يصير
مبايعون من مقابلتهم طاعة لرسول وكفرهم عن المقاتلة
فقط بما لبس فيجازهم عليه وهو المطابق لقراءة الخطاب
وهو المناسب للسباق او الكلام في قوله تعالى لقد رضى
الله عن المؤمنين الى هنا في احوال المؤمنين من صلاح
قلوبهم وبذلهم بهمجهم في طاعة الله تعالى فعاد وكفا
فكان المناسب ان يكون ضمير الغيبة في يجاون لهم ويكون

وعلا بما جازاتهم فتتوافق القراءة وتكون ذلك فذلك
للسياق فلذا اختيار القاضى تفسير القراءة على العينة على
النهج الذي ذكره دفعا لاحتمال ان يكون ضمير يعملون للكافرين
او مع موافقته لقراءة الخطاب غير مناسب للسياق فتأمل
جيدا **قال** القاضى فى تفسير قوله سبحانه ولولا رجال مؤمنون
وفساء مؤمنات لم تعلموهم ان قطاؤهم فتصيبكم منهم معرة
بغير علم مانصة معرة مكروه كوجوب الذية والكفارة الى
قال سعدى افندي فاذا ذكره الزمخشري لا يوافق مذهبه
لما قول بل يوافق لانه روي ان ذلك يوم فتج مكة فانه فسر
قوله تعالى هو الذي كف ايديهم الاية بقوله اى قضى بينكم
بالمكافاة بعد ما حولكم الظفر عليهم ثم قال وذلك يوم الفتح
وبه استشهد ابو حنيفة على ان مكة فتحت سنة لاصلاحهم قال
فى تفسير قوله تعالى ولولا رجال مؤمنون والاية المعنى كان
بمكة قوم من المسلمين مختلطون بالمشركين غير متميزين ولا
معروفين بالامان فقبل لولا كراهة ان يملكونا مؤمنين
بين ظهر فى المشركين الى ثم قال فان قلت اى معرة تصيبهم قلت
وجوب الذية والكفارة الى والمذهب عندنا المنصفية انه
لابأس بربهم وان كان فيهم اسير مسلم او تاجر ولو تترسوا يا سارى
المسلمين وصبيانهم قال المحقق ابن الهمام فى شرح العبدانى لان

حصنا

حصنا ما اورد منه قلما تخلوا من اسير مسلم فلزم من افتراض القتال
مع الواقع من عدم خلو مدينة او حصن من مسلم عادة اهدار اعتبار
وجوده بخلاف ما اذا لم يفترض وهو ما اذا فتحت البلدة قال
محمد بن الفتح الامام بلدة ومعلوم ان فيها مسلما او ذميا لا يحل قتل
احدهم كونه ذلك للمسلم او الذمى انتهى فلتخص انه بعد الفتح
لا يحل القتل وجود المسلم او الذمى فى البلدة وقد نص فقها على
انه لو روى مسلما يظنه حربيا فقيه الذية والكفارة فبين ان
الزمخشري لم يخالف مذهبه لانه بناء على ان ذلك يوم الفتح بيطن
مكة اى داخلها والمسلمون بين ظهرانى المشركين كما هو صريح كلامه
فلو غير عليه **قال** القاضى فى تفسير قوله سبحانه بغير علم مانصة
متعلق بان قطاؤهم الى قال سعدى افندي فى الرد على حليب
الكشف قلت التعلق الثانى علم من لا تعلموهم الى اقول لا ريب
ان البدل منه منسوب اليه وليس شئى بالكلمة لكنه فى بدل
الاشتمال منسوب اليه باعتبار معنى البدل لا النهر فمعنى قولك لم
اعجبني تريد علمه ما اعجبني باعتبار علمه وحاصله ما اعجبني
علمه حتى لو قلت مع ذلك واعجبني يريد صلاحه لم يكن متناقضا
فعلى تقدير البدلية من المفعول لو لم يذكر التقييد بقوله تعالى
بغير علم كان المعنى لو لا مؤمنون لم تعلموا اهل اكرام وهو معنى لا
به القصور اذا لا يفيد مدلوله سوى عدم العلم باهل اكرام المؤمنين

فيصدق على ما إذا لم يعلموا أهلاك المؤمنين لعلمهم بإيمانهم
على ما قرره فانه معنى بدل الاشتغال ولا يفيد عدم العلم بذواتهم
فلا بد من التقييد بما عليه النظم الكريم اعني قوله تعالى
بغير علم ليكون المعنى لو لا المؤمنين لم تعلموا ان تهلكوا هم
في حال عدم علمكم بهم فيحصل المعنى المراد فلا بد من التقييد
فلا تكرار اصلا فقول المحقق ان ضمير نطاوهم لرجال مؤمنين
وفسار مؤمنات مسلم ودعواه انه يفيد التعلق الثاني بمنوعة
لما قرره في الاصل ان يكون اللفظ واقفا بالمراد من غير استعانة
بدلالة المقام واما حديث توجه النبي الى القيد فذلك حيث
يساعد المعنى عليه وحيث لا فلا فقد يتوجه النبي الى الفعل
من غير تعرض الى القيد كما قالوا في قوله سبحانه ولم يصروا على ما
فعلوا وهم يعلمون ان وهم يعلمون حال من فعل الاصرار لا قيد
لنفي لان انتفاء الاصرار موجب للجزا سواء كان مع العلم بالفتح
او عدمه فهو قيد للفعل وليس النبي متصفا على القيد اذ ليس المعنى
على اثبات الاصرار ونفي العلم ولا على معنى انتفاء كل من الامرين
اذ ليس المعنى على نفي العلم بل على معنى انتفاء الفعل من غير اعتبار
لنفي القيد واثباته كاحققه العلامة التفتازاني في خواش
الكشاف وهذا المراد نفي العلم اهلاكم في حالة عدم علمهم بهم اي
ان اهلاكم في حالة الجهل بهم يقع ولا يعلمون هذا واما على تقدير

المبدئية

المبدئية من رجال ونساء فلا تكرار ايضا لانه اذا كان معنى
اهلكته بغير علم اهلكته بغير علم اهلاكم كما ذكره صاحب
الكشاف كان المعنى لو لا المؤمنين لم تعرفوهم ان تهلكوا هم
غير عالمين باهلاكم فكان متعلق العلم في الاول ذواتهم وفي
الثاني باهلاكم فلا تكرار اذ هو ذكر الشيء الواحد مرة بعد اخرى
والاوحدة مع اختلاف المتعلق ثم في هذه الحال معنى التعليل على
حد قوله تعالى واخاف ان ياكله الذئب وانتم منه غافلون اي
لغفلتكم عنه فالمعنى ولو لا ان تهلكوا المؤمنين لا تعرفوهم لعدم
علمكم باهلاكم وهذا المعنى لا يتأتى بحجج عود الضمير اليهم بان
يقصر على نطاوهم من غير تقييد بالحال اذ لا يلزم من اهلاكم
مؤمنين لا يعرفونهم ان يكون اهلاكم لعدم معرفتهم بذلك
اعني من حيث دلالة اللفظ نفسه وقد قدّمنا ان الاصل ان
يكون اللفظ واقفا بتمام المراد من غير استعانة بدلالة المقام
كما هو في ذكر التعليل اعتناء بالصحابة بذكر انهم ان قبلوا مؤثنا
لا يعرفونه في الحرب فانما يكون لعدم علمهم به لا الغرض اخر فقول
المحشي ان عود ضمير المفعول في البديل يعلم منه كون الوطاء بدلا
شعور مسلم لكن لا يعلم منه كونه لعدم الشعور بالبعوثة المقام
فكان التنصيص على الحال مقيدا من حيث المدلول ما لا يفيد تركه
فلا تكرار واما للتعليل بتصبيكم او بمعرفه فلا يخلو عن شيء لان

القضاء تقر بعية اي نصيبكم بعد ذلك بسببهم معرفة ولا شك
ان المعرة بعد ذلك معلومة لهم والكافرين وهي متناولة للذنية
والكفار وطعن الكافرين بانهم اهلكوا اهل دينهم من غير تمييز
فالوجه لكون المعرة غير معلومة وان زيد معرة ناشئة من
عدم علمكم بالمؤمنين فلا حاجة اليه بعد ذكره في المعرة عليه
وايه سبحانه الهادي **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محليين رؤسكم ومقصرين لانهم
ما نصه حال مؤكدة او استيناف لما قال سعدى افندي يعنى
من ضمير آمنين اقول الظاهر ان مراد القاضى انها حال جيئ بها
للتاكيد فيحتمل ان تكون حالاً لا الواو ايضا على ما هو سياق
كلامه ويحتمل ان تكون من آمنين كما قال ابن السمي فان جعلتها
حالة آمنين او فاعل لتدخلن فهي حال للتوكيد انتهى كلامه **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه محمد رسول الله ما نصه جملة
بيته المشهورة اليه قال سعدى افندي يعنى على الاحتمال
الثاني اقول ليس في كلام القاضى ما يقتضيه التخصيص
بالثاني والظاهر انه على الاحتمالين لان الضمير في وعده
للمسجد وهو قوله لتدخلن المسجد الحرام اى ان وعده كائن
فهو رسول الله فلا يتخلف وعده وهذا على الاول واما على
الثاني فظاهر **سورة الحجرات**

قال

201
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا لا
تقدموا الاله ما نصه اى لا تقدموا امر الله قال سعدى افندي
في الرد على صاحب الكشاف ما نصه وفيه ان المنادى امر اقول
قد يمنع التبادر لانه اذا كان من حذف المفعول لتذهب النفس
الى كل ما يمكن مما يقدم كان متناولا لتقديم النفس قطعاً
لانها ما يمكن ان يقدم وكذا اذا اريد حقيقة الفعل لكونه
بمترلة الاوزم لوجود حقيقة في تقديم النفس وسياق ان
هذا المعنى وهو التقدم اماماً قد مر افراد المجاز وانه من
عموم المجاز **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه بين يدي الله
ما نصه مستعار ما بين اليدين لوقال سعدى افندي يشير
الى ان اليدين الى قوله وبجواب اقول فهم ان القاضى
على الاستعارة التمثيلية كما دل عليه النظم الكريم حسبما نصوا
عليه وان الذي يدل عليها قوله تهجيناً وان مراده بيان الاستعارة
في اليدين اليدين مع انه لا استعارة في اليدين هنا لما انه لا
في المفردات في الاستعارة التمثيلية بل مفرداتها باقية على ما كانت
عليه حقيقة او مجازاً ثم اجاب بان مراده القاضى الاستعارة في
اضافة اليدين الى الله بانها حقيقة لاوش على اطلاق الاستعارة
على المجاز المرسل كما هو اصطلاح الالبين وان في عبارة القاضى
نصاً يحكي كذا فهم وليس بذلك ولو كان مقصود القاضى

المجاز المرسل لقال مستعار للجهتين لانه مجاز عنها لا عما
 بينهما كما قال في الكشف سميت الجهتان يدين لكونهما على
 سمت اليمين مع القرب منها كما يستعمل الشيء باسم غيره اذا
 جاززه وانما مقصود القاضى كما هو صريح عبارته بيان
 الاستعارة التمثيلية اى ان هذا اللفظ وهو قوله تعالى
 يدي الله ورسوله مستعار من معناه وهو ما بين الجهتين
 للمعنى المقصود وهو ما نهوا عنه وهو المشبه وهذا ما قالوا
 من ان المعنى المشبه به مستعار منه واللفظ الدال عليه
 مستعار لانه استعير من معناه لانه ثوبه والمعنى المشبه
 مستعار له وحاصله ان هذا اللفظ وهو بين يدي الله
 ورسوله مستعار من معناه وهو ما يكون بين الجهتين
 لما نهوا عنه هذا اللفظ مستعار ومعناه الذي هو المشبه
 مستعار منه والمثبه وهو ما نهوا عنه مستعار له فقوله
 لما نهوا عنه متعلق بقوله مستعار كما انه متعلق بقوله
 نهجينا على سبيل التنازع اى مستعار لما نهوا عنه نهجينا
 لما نهوا عنه فالمقصود الاصلى ببيان الاستعارة التمثيلية
 قد بينها باوجر عبارة وفهم من قوله الجهتين ان المراد باليد
 للجهتان لانهما مجاز مرسل عنهما في الاستعمال قلته ورا القاضى
 ما اوجر عبارته وما اغرر معناها وقال سعي اقدى

عند

عند قول القاضى وقيل المراد بين يدي رسول الله الخ ما قصد وعلى
 هذا الاستعارة مما بين الجهتين اقول لا يخفى انه على هذا الوجه
 لا بد من المعنى المجازي لليدين ومن الاستعارة التمثيلية
 اما الاول فلا نه ليس المراد بقولنا جلست بين يدي زيد
 وتقدمت بين يديه اجلوس والقيام بين يديه الحقيقيين
 بل اجلوس والتقدم بين الجهتين المسامتين وذلك ظاهر
 واما الثانى فلا نه ليس المراد النهى عن هذا النوع من التقيد
 اى الكون اما نه بل النهى عن التقدم اى تقدم كان كما هو مقتضى
 المقام مثل ان يصدر عنهم فعل او قول قيل ان يستأمره اى
 يستأذنه وانهم ان فعلوا ذلك كانت حالهم كحال من يقدم
 نفسه ويمشى اما ما جاء على نفسه في هيئة المتبرع لا التابع
 وفي ذلك كمال التحجيز لذلك الفعل او القول بذلك
 على ذلك ان جاز الله بعد ان جوز كونه عليه الصلوة والسلام
 هو المراد وان ذكر الله تعالى تهديد للتعظيم ذكر
 الامور المحيطة فعلوها قبل ان يستأمره قائدا في تفسير الآية
 لا تفعلوا شيئا من ذات انفسكم حتى تستأمر وارسول الله
 وهذا صريح في بناء الكلام على التمثيلية ثم قال وقيل هي
 عامة في كل قول وفعل ويدخل فيه انه اذا اجرت مسئلة
 في مجلسه عليه الصلوة والسلام لم يسبقوه بالجواب ان

عند

لا يمشي بين يديه الحاجة وان يستأق في الافتتاح بالطعام
قال الطبيب وهذا يعني الوجه الثاني ابلغ والتمثيل به اظهر
فانه اذا حوفظ بحسب صلوات الله وسلامه عليه من
الخلطات والتقطات ووقر جانب من رفع الاصوات
مكان التقدم بين يدي حكم الله تعالى ونهى والمحافظة
عليه اجري انتهى فقد صرح بان التمثيل على الثاني اظهر ثم
قال في الفرق بين الوجهين ان الاول مجاز في الممثل وتبني
معقول بحسوس فلا يقدر فيه معنى الحقيقة بخلاف
لو يمشي بين يديه وهكذا يعني الوجه الثاني مجاز باعتبار
القدر المشترك وان الحقيقة فرد من افراد ذلك المجاز
يسمى في الاصول بعموم المجاز انتهى فقد بان ان الاستعارة
التمثيلية على الوجهين قد عوي المحش ان الاستعارة
على هذا ممنوعة **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تجهر
بالقول كجهر بعضهم لبعض ما نصه بل اجعلوا اصواتكم
احض من صوته الخ قال سعدى فدى ولكن لكان تقول
يفهم هذا المعنى الخ اقول لا يخفى ان قوله تعالى لا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي منطوقه انتهى عن الرفع فوق
صوته وللدلالة فيه على النهى عن المحادثة فصار الامر
بالخفض فكان قوله تعالى ولا تجهر والاية متممة للمراد

لانه حيث كان رفع الصوت فوق صوته عليه الصلاة والسلام
منها عنه والمحاكاة كجهر بعضهم لبعض منها عنهما تعين ارادة
الخفض وهذا هو مراد القاضى بقوله لا يبلقوا به الجهر الدائر
بينكم والوجه الثاني لما قرأ النبي عن الرفع بما يتناول الامر
بالخفض مع انه لا دلالة في منطوقها على ذلك احتيج الى ما
ذكره صاحب الكشف من دلالة السياق بضم عطف
ولا تجهر واو كلام القاضى مستغن عن ذلك واماما
ادعاء المحقق من الدلالة الصرفية فيه فغير مسلم وانما
ذلك في مقام المبالغة في المدح او الذم مع صبغة افعال
التفضيل مثل الاعمال في البلدة من فلان وقوله تعالى
ومن اظلم ممن منع مناجاة الله الاله الى لا احد اظلم
منه وكل الحديث المذكور وذلك حيث مراد الترجيح
على كل احد فان الصرف حار في ذلك وان لم تنف الممانعة
بحسب المفهوم فقياس ما لا عرف فيه عليه قياس مع الفارق
فان قولنا لا ترفع هذا فوق هذا لا دلالة فيه لغة وعرفا
الا على معنى لا تعل عليه واما جعله منخفا عنه فلا ثم التأسيس
على كلام القاضى وافصح حيث يفهم من النهى الثاني ما لم يفهم
من الاول **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه اولئك الذين
استحق الله قلوبهم للتقوى مانصه او اخلاصها للتقوى من

استحسن الذهب للحق قال سعدى افندي انظر اية من اطلاق
المعتمد واردة المطلق لا انه تمثيل فان جعل اخلص الحق
كانه يريد انه لو كان مراد القاضى الاستعارة التمثيلية لم يتعرض
الى تفسير شئ من المفردات اذ التشبيه انما هو في الهيئة المستفاد
من مجموعة المركب لكن لا يخفى ان في التمثيل من الحسن ما ليس في هذا
المجاز المرسل لتشبيه حالة خلوص قلوبهم عن شوائب الكدورات
النفسانية بعد المجاهدة والمكابدة بحالة خلوص الذهب
الامر من الذين عرض على النار عن الخبث الذي يذهب جفا
فبين القاضى المعنى لهاصل من التشبيه اعنى الاخلص من كبر
جوارحه وقيل اخلصها للتقوى من قولهم استحسن الذهب
او اياه فخلص اي برزه من الخبث وقد اطبق المحشون على
انه تمثيل قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولوانهم صبروا
حتى نخرج اليهم لكان خير لهم ما نصه حتى يختصه بغاية
الشئ في نفسه ولذلك نقول كلنا السمكة حتى راى اولاد
يقول حتى نصرها قال سعدى افندي ويجوز ان يجاب بان المراد
انها مختصة الحق اقول ذكره ابن هشام في المعنى قال القاضى في
تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا ان جاءكم قاسق مما
فتنوا الاية ما نصه المعلق على شئ بكلمة ان عدم عند عدم
قال سعدى افندي غير صحيح اذ قد يشترك الحق اقول القاضى انما

قال

قال ذلك بناء على مذهبه من القول بالمفهوم وان المعلق
بالشرط عدم عند عدمه لان التعليق بالشرط له اثر في تأخير
الحكم الى زمان وجود الشرط لان التعليق يمنع وجوده واخره الى
زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وما ذكره
المحقق من اشتراك امور كثيرة في لازم واحد الحق قد اجيب عنه
بما في التلويح من انه ان اتخذ السبب فالحكم ينتفى باقتضائه
والا فان ظهر سبب آخر فادنزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر
فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم
القطع وهذه خلافه بين ائمتنا والائمة الشافعية بحلها
الاصول قال القاضى في تفسير قوله سبحانه واعلموا ان فيكم
رسولا لله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ما نصه ولو جعل
استينافا لم يظهر الا مر فائدة الحق قال سعدى افندي فيه ان
فائدة الحق اقول ذكر صاحب الكشف الا انه لم يستحسنه
فانه لو قال ولو عمل قوله تعالى لو يطيعكم على الاستيناف
على معقوله لما قال واعلموا ان فيكم رسول الله والاعلى انهم
جاهلون مفطورون فيما يجب من تعظيمه اتجه لهم ان يسالوا
ماذا فعلوا حتى تسبوا الى التفریط وماذا يحصل من المضرة
فاجيبوا بذلك لكان حسنا لولا ان واعلموا كلام من تمت في
الاول لا وارد تفريعا على الاستقلال الى اخر عبارته قال القاضى

في تفسير قوله سبحانه واولئك هم الراشدون فضلا
من الله ونعمه مانعه الفضل فعل الله والراشدون كان
سببا من فعله مستندا الى ضمير هم الى اخيه قال سعدى فندى
وهذا هو مراد الزمخشري فادوجه لشبهه ابي حنيفة اقول
قال ابن السمين وجعل الشيخ يعني ابا حيان كلونه يعني
الزمخشري اعترافه وليس كذلك لانه اراد الفعل
المستند الى فاعله لفظا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
يا ايها الذين امنوا لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا
منهم ولا النساء من النساء عسى ان يكن خيرا منهن مانعه واختيار
لجميع لان السخرية تغلب في المجامع قال سعدى فندى لكن
ذكره لا ينفى لى اقول لم اره تعرض اليه ويمكن ان يقال ان
السخرية الصادرة من واحد في جميع يتعدى وزرها الى
الحاضرين بملهمهم ويستفحواكم حتى كانوا كانوا ساغرون
فيؤدى الى تقاديب الواحد جماعة كما في الكشف كذلك في السخر
منه اذ فلما يخلو الجمع ممن يكون على هيئة المستحضر منه او من قبيلة
او صديقه فيتبادى لذلك فيصير كانه مسخر منه فكانت
سخرية واحد من واحد بمثابة سخرية جماعة من جماعة فقول
القاضى في المجامع لفظ جامع **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
ولا تنازعوا باللقاب مانعه اي ولا يغيب بعضكم بعضا

الى قال سعدى فندى وعلى هذا يكون هو من ردى النبي ^{هذا}
اقول لا يخفى ان السخرية كما ذكره بعض المحققين ان يحتمل
الرجل الخاء ويستحق به ويستحق به عن الاعتبار بالكلية
وبعد كما لا يلتفت اليه والامر ان يذكره في غيبته بالغيب
وهذا غير السخرية وذهنها في الرتبة لان الساخر يسقط
درجته المستحور منه من الاعتبار بالكلية بخلاف الذين
فاته بعد شيئا ولا يسقط عنه درجته وانما يذكر شيئا
ما يعيبه به وكفى المرئ نادوان تعد معايبه فابن هذا
من ذاك فقول المحشى ان موادها واحد وان الاول يغنى
عن الثاني ممنوع اذ الثاني غير الاول ودونه في المرتبة
كما ان النبوة هو ان يدعو باللعب السوداء والثاني
اذ مجرد التسمية لا تستلزم وجود المعنى المعنوي لا يراه
يسى المملوكة كوما بيكره ذكره واثبت تعالى ذكره الثلاثة
لمرتبة مستقصيا في النهى من الاعلى الى الاو في مباينة في
عنها فقول ان عطف ولا تلزموا من عطف لخاص على العا
للمباينة ليس على ما ينبغي اذ التمر ليس من افراد السخرية
ولا ابلغ منها لعطف العطف المذكور والكل من جرائد
اللسان وقال سعدى فندى عند قول القاضى اولا تفعلوه
ما تلزمون في الرد على خطاب الكشف قلت بل يكون حينئذ

كالتعليل في قول مراد صاحب الكشف ان الشياق للنهي
 عن الاساء المتعدية من بعضهم الى كما بينى عنه قوله تعالى
 لا يستخف قوم من قوم وبعده لا تتابروا وقوله تعالى ولا تغيب
 بعضكم بعضا لا عما يختص به في نفسه وذلك ظاهر وامامنا
 بما ذكره من انكم انتم تهيمتم عليهم انفسكم انتهيتم عن التحريم
 فلا يخفى ما فيه وقد عرفت ان اللحن مقصود في نفسه بالنهي
 كالسحرية فجعله علة للنهي عنها على المعنى الذي ذكره بعيد
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تتابروا بالالقاب
 بشي الاثم الغشوق بعد الايمان ما نصه او الدلالة على
 التنابر فسق الى قال سعدى افندى وكان الظاهر والقاصد
 الى قول كانه وقع في نسخته بالوار والاسحق له وفي النسخ
 القدر ابتهاجا بالوار والمعنى عليه اذ حاصله انه اما ان يكون المراد
 تهجين نسبة الكفر والفسق الى المؤمنين بعد ايمانهم كادري
 عن النزول في ثبات صفة مع التناهي او يكون المراد الدلالة
 على ان التنابر في نفسه فسق فيجب للجميع بينه وبين الايمان
 ثم اذا كان التنابر فسقا وهو اذ في المذام السابقة فهي
 اولى بان يكون فسقا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه قالت
 الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ما نصه فان
 الاسلام انقياد ودخول في السلم واطهار الشهادة وترك

المجادلة يشعربه الى قال سعدى افندى والظاهر ان النظم
 من الاحتياك حذف من الاول ما يقابل الثاني ومن الثاني ما يقابل
 الاول والاصل قل لم تؤمنوا فلا تقولوا امنا ولكن اسلمتم
 فقولوا اسلمنا الى قول لا يخفى ان الاحتياك خلاف الظاهر
 وتقديره لكن اسلمتم فيه اعتداد بقولهم واطهار لتسليمه
 وعنه المهرج كما قرره جارا لله والقاضى وغيرهما وقال سعدى
 افندى عند قول القاضى احتراز عن النهي عن القول بالايمان
 ما نصه ولك ان تقول ان قوله لم تؤمنوا في موقعه الى قول
 انت خير بان القاضى يحاول جواب سوال حاصله ان لكن
 يستدعي كل من متغابرين نغيا واشباتا او امر او نهيا
 فيها قيل لم تؤمنوا ولكن اسلمتم ليكون بين المتغابرين
 نغيا واشباتا وهذا قيل لا تقولوا امنا ولكن قولوا اسلمنا
 ليكون بين المتغابرين امر او نهيا فلم عدل الى ما عليه النظم
 الكرم فاجاب بان الاول يقتضي الحزم باسلامهم وهو غير
 واقع والثاني نهى عن القول بالايمان وهو غير لائق وليس
 القاضى بصدد بيان التكنة في قوله لم تؤمنوا **قال** القاضى
 في تفسير قوله سبحانه انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
 ثم لم يرتابوا ما نصه ونم للشعار بان اشتراط عدم الارتاب
 في اعتبار الايمان ليس حال الايمان فقط بل وفيما يستقبل

فمنى كما في قوله ثم استقاموا قال سعدى أفندي لعل مقصوده
الإشارة إلى أقول يريد أن القاضى يصريح بالتراخي الزمان
هنا قياسا على آية ثم استقاموا مع أنه لم يذكر في تفسيرها
ثم التراخي الزمانى بل في علو الرتبة فاعتذر بأن القاضى
أشار إلى جواز التراخي الزمانى في آية ثم استقاموا وإن لم
يذكره ثم وانت خبير بأن ذلك بعيد من القاضى إذ حاصله
ذكر الشئ في غير موضعه والقياس على ما لم يثبت له وكفى أن
القاضى ذكر الوجهين ثم وقدم التراخي الزمانى هناك ثم قال
هذه الآية على ما ذكره ثم كما حققناه هناك بالأمزيد عليه فراجع
أن شئت **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه بل الله يمت عليكم
أن هذا لكم للإيمان ما نصه على ما ترجم مع أن الهداية تلزم
الاهتداء قال سعدى أفندي وانت خبير بانها هنا ما يادرم
الإيمان إلى أقول لما يخفى أن القاضى يحاول دفع ما يترى ظاهرا
من التناقض بين قوله لم تؤمنوا وقوله أن هذا لكم للإيمان ووجه
الدفع إما يحمل الهداية على الدلالة الموصلة وبناء الأمر على زعمهم
وأما يحملها على الدلالة على ما يوصل وصل أو لا وكل المعنيين شايع
في الهداية فلا تناقض والمعنى على الثاني بل الله يمت عليكم بأن
نفسكم لكم الدلائل التي من شأنها الإيضاح ومعنى أن كنتم صادقين
قد عواكم بالإيمان فالله عليكم في إيصالكم إليه وعلى الثاني

ان كنتم صادقين في دعواكم بالإيمان فالله عليكم حيث نصب
لكم ما يوصل به إليه والوجه الأول لنسب وقال سعدى أفندي
عند قول القاضى فنى أنه إيماننا وسماه اسلا ما نصه الظاهر
أن يقول بعد قوله اسلا ما لي أقول كان هذا على ما في نسخة
وفي النسخ التي عندنا بلغظ قال جواب لما وليس فيها لفظ
بأن والعبارة هكذا وفي سياق الآية لطف وهو أنهم لما سموا
ما صدر عنهم إيماناً ومثابه فنفى أنه إيمان وسماه اسلا ما قال
يمنون عليك بما هو في الحقيقة اسلا ما يحق قوله سمو ما صدر
عنهم إيماناً إشارة إلى قولهم آمنوا منهم ما أشير إليه يمتنون وقوله
فنفى إشارة إلى قوله لم تؤمنوا وقوله وسماه اسلا ما إشارة
إلى قوله ولكن قولوا أسلمنا أي لما كان كذلك قال يمتنون عليك
أي يمتنون بما هو في الحقيقة اسلا ما لي ونسخة المحسن لا تخالف
شيء إذ نفى الإيمان صريحاً وتسميته ما صدر عنهم اسلا ما فاعلموا
بقوله لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا لا بقوله يمتنون عليك أن
بل هذا بناء على ذلك كما لا يخفى **سورة**
قال القاضى قوله سبحانه بل كذبوا بالحق لما جاءهم ما نصه بالنبؤ
لأن سعدى أفندي قلت كلام العادة صريح إلى أقول يمكن
توجيه اللفظعية بأن النبوة ثابتة بالمعجزات المعينة المحسوسة
فإن كان النبوة كأنه إنكار المحسوس فكان أفضح **قال** القاضى

تفسير قوله سبحانه اقم ينظروا الى السماء فوقهم بنينا لها وزينا
وما لها من فروع مانصة فتوق بان خلقها ملبسا متلاصقة الطباق
قال سعدى ائقدي مخالف لا فخر لي اقول سياتي ان الطباق
جميع طبقة كرحاب وجبه فمراده ان السماء طبقات متلاصقة
الطبقات في حد ذاتها فلا يمكن لها فتوق اذ لو لم تكن متلاصقة
الطبقات لبنت لها الفروع وهذا حال كل سما في حد ذاتها
وليس مراده افراد السماء متلاصقة بعضها مع بعض ليكون
مخالفا لا فخر يرشد اليه ان القاضى في صدد بيان نفى الفروع و
تلاصق افراد السماء بعضها ببعض لا ينبغي ان يكون في بعض الافراد
فروع بل الذي ينبغي كونه كل فرد من افراد السموات متلاصق
الطبقات في حد ذاته وذلك ظاهر **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه ما يلفظ من قول لا الذي رقيب متبدا مانصة معه
حاضر وعله يكتب عليه ما فيه ثواب او عقاب وفي الحديث
الحق قال سعدى ائقدي الاظهر في الحديث الحق اقول الاظهر
ما قال القاضى لان مراده بايراد الحديث بيان وجه افراد الرقيب
بعد التثنية في المتلقين اذ بين اولي ان عليه حفيظي
يتلقين ما يلفظ به هاتاهذان عليه لالزام الجهة يوم الجزاء
ثم بين ان لكل نوع من العمل رقيبانهما معذاله قد فوض اليه
كنايته لا الى صاحبه لان العمل اما من الحسنات فيكتبه كائنها

او من السيئات فيكتبه كائنها وهذا مفاد الحديث الشريف
وانما اقتصر على القول ولم يذكر الفعل لدلالة النص عليه
كما اشار اليه بقوله يرقب علاماشارة اليهما والمخاض ايراد
الحديث للدلالة على وجب الافراد بعد التثنية لالا ان يكون
مسندا لما ذكره فحسب فالموضع للواو دون الفاء **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ما
نصه ومحل معها النصيب على محال الحق قال سعدى ائقدي قلت
قد قرأت الاخبار الحق اقول قد قد منا ان في كلام الزمخشري
ما يشعر بان سبق العلم معبر في الصلة دون الصفة ذكره
في تفسير فاتقوا النار سورة البقرة فلا يلزم تقديم العلم
بالوصف **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه الصافي جهنم كل
كفار عنيد متاع الخير الاية مانصة وقيل المراد بالخير الاسلام
فان الاية نزلت في الوليد بن المغيرة لما منع بني اخيه عنه الحق
قال سعدى ائقدي والمناسب لصيغة متاع الحق اقول اذ منع
الاسلام منع ما يترتب عليه من صنوف الخير فكان متاعا **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه يوم نقول لجهنم هل امتلأت
وتقول هل من مزيد مانصة سؤال وجواب جي بها
للخييل والتصوير الحق قال سعدى ائقدي لكن يرد عليه الحق
اقول ما خوذ من الطيبي عن صاحب الانتصاف فانه

قال ان مثل هذا المجاز متعين في مثل قوله تعالى بل بدار
 مبسوطتان وقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه
 واما هنا فلا مانع من الحقيقة فقد سيج احصا وسلم
 للحج على النبي عليه الصلوات والسلام الى وقال سعدى افندي
 عند قول القاضى وانها من شدة زفيرها الى ما نصه وبه
 ايضا مندفع ما استشكله الطيبي الى اقول انت خير بعدم
 الاندفاع اذ مبنى التخييل اما على الاستعارة بالكناية
 بتشبيههم بعقل يقول له الله كذا فيجيب بكذا واثبات
 لوازم المشبه به وليا على التشبيه واما على الاستعارة كتمثيلية
 بتشبيه حالها بحال عاقل يقول له الله كذا فيجيبه بكذا وعلى
 تقدير الاستهزاء بالانكارى ابطاله او توخيها لا يلحق تشبيها
 بمن يجيب بالانكار والمخاطب هو الله تعالى نعم لو اجيب
 بالنفي الصريح لا على وجه الانكار جاز واما اذا حمل الكلام
 على الكناية كما ذكره صاحب يندفع الاشكال كما قرره المحقق
 وقال سعدى افندي عند قول القاضى ويوم مقدس باذكر
 او ظرف فنفي الى ما نصه لعل مراده بالظرفية المعنوية الى اقول
 انت خير بان المراد انه ظرف متعلق بنفي وانما ارتكبت تعلقه
 به مع بعده عنه لما فيه من الاقتناء عن الحذف في قوله ذلك
 يوم الوعيد لانه اذا لم يكن متعلقا به كانت الاشارة الى النفي

المذكور

المذكور ولا يصح ان يقال ذلك النفي هو يوم الوعيد اذ لا يخبر عن
 الحدث بالزمان فيحتاج الى ما قدره القاضى بقوله اى وقت
 ذلك بحذف المضاف واما اذا علو يوم نقول بنفي كان التعلق
 ونفي في الصور يوم نقول لجهنم الاية وكانت الاشارة بقوله
 ذلك يوم الوعيد الى يوم نقول ويصح لانه يكون يوم نقول
 مقدما تقديرا والاشارة الى ما هو مقدم في التعديس
 فيجس بخلاف ما اذا علو بالافعال المذكورة بعده اذا
 يكون يوم نقول مقدما في التقدير على ذلك يوم الوعيد
 بل يكون تعليقا بالمجيد من غير داع بخلاف التعليق بنفي
 على بعده لوجود الداعي كما اشار اليه القاضى بقوله فلا يفتقر
 الى تقدير مضاف **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه وكم اهلكنا
 قبلهم من قرن هم اشد بطشا فتعبروا في البلاد الاية ما نصه
 فخر قواني البلاد ونصر قوا فيها او جالوا في الارض الى قال سعدى
 افندي وقوع ذلك منهم حذر الموت غير منقول ولذلك
 لم يذكره الزمخشري اقول الظاهر من كلام الزمخشري انه
 موافق لما ذكره القاضى فانه قال ما نصه التنقيب والتفكير
 عن الامر بالبحث والطلب قال الحدث بن حنزه نقبوا في
 البلاد من حذر الموت وجالوا في الارض كل مجال ثم قال هل
 من محيص من الله او من الموت التهي وتصدى بالاية الكريمة

باهلكنا وختمها بهل من محيص اي جالوا قائلين هل من محيص
يؤيده ذلك وقد ورد مثله في القرآن كقوله تعالى الم تر
الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الغف حذوا الحوق الآية
سورة الذاريات

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والذاريات ذروا
فالحاملات وقرأ ما نصه وقرى وقرأ على تسمية المحمول
بالمصدر قال سعدى قتدي ولم يذكر النقات اقول كفى
بمعنى القراءة ثم نقل الزمخشري حجة القاضى في تفسير
قوله سبحانه فالمقسمات امر ما نصه او ما يفهم وغيرهم
للخ قال سعدى اقتدي الاولى وغيرهم اقول هكذا في
النسخة التى عندنا بميم للجماعة وقال سعدى اقتدي عند
قول القاضى والآل فالفاء لترتيب الافعال ما نصه ولا
يظهر ذلك اذا حملت الذاريات الى اقول انت تعلم ان
مراد القاضى انه اذا حمل اختلاف المتعاطفات هي اختلاف
الذوات فالترتيب باعتبار ما بينهما من التفاوت في
الدلالة ومعلوم انه لا يحمل الحاملات والذاريات على
شيء واحد هو النساء حتى يتكلف له بما ذكره اذ الكلام على
تقدير اختلاف الذوات فيجوز ان يراد بالذاريات
النساء وبالحاملات السحب والرياح او يراد بالذاريات

الرياح

الرياح او الاسباب وبالحاملات النساء فلا يحتاج الى التكلف
اصلاً اذ المقصود ترتيب الذوات التى لها تلك الصفات
لا الصفات من حيث هي وان حمل على ترتيب الافعال كان مخصوصاً
بالرياح بما لها من الاحوال حسبما فصله بقوله اذ الريح لم
تقوله فان حملت اى هذه المتعاطفات الاربعة وقوله
والاى وان لم يحمل هذه المتعاطفات على الذوات قالوا
لترتيب الافعال اذ الريح لها هذه الافعال وليس كذلك
فيما بين صفتين منها بل بين صفات اربع لموصوف واحد
هو الريح تبعاً لما في الكشف فكان المحشى ظن من قوله مثلاً
ان مراده جواز ذلك بين صفات كل واحد من المذكور
لما يتناول من قوله مثلاً فاشكل عليه ترتيب الحمل على الولادة
وانت خير بانه لو حمل على هذا فاعنى كونهن جاريات
يسلم ومعسمات امر اذ الكلام في جري الافعال الاربعة
على ذات واحدة اى ووصوف واحد ولا يستقيم ذلك الا
في الريح واما قوله مثلاً فهو متعلقات قوله نذر والاحمر
يعنى ان قلنا لذلك وهو اشارة الى ما تقدم منه في سورة
البقرة حيث قال فان المطر ينسد من السماء الى السماء
ومنه الى الارض على ما دلت عليه الظواهر ومن اسباب
سماوية تثير الاجز الرطبة من اعماق الارض الى جوف السماء

فتعتقد سبحانه ما طرأ الخ فلما كان هذا الاخير غير مجزوم
به قال مثلاً لجواز ان لا يكون كذلك بل يكون الامر على
ما دل عليه الظواهر كما جرى عليه صاحب الكشاف حيث
قال ما نصه واما على الثاني اي تقدير عطف الصفات
فلا تنهاى الى الرياح تنبدي بالهبوب فتذروا الغراب وكما
فعل السحاب فيجري في الجو باسطة له الخ فامل جيداً
القاضي في تفسير قوله سبحانه كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون
ما نصه او موصولة اي في قليل من الليل هجوعهم قال سدي
اقتدي والظاهر عندي الخ اقول اخذه من اعراب ابن السمين
وذكره الطيبي واليمني في حواشي الكشاف القاضي في تفسير
قوله سبحانه فقالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لئلا
عليه حجارة من سطين مسومة عند ربك ما نصه رسالة
من است الماشية الخ اقول لا يخفى ان هذه الآية تظهر
الآية في سورة هود وهي قوله تعالى واسطرنا عليها حجارة
من سجيل منضود مسومة عند ربك الآية فقد ذكر في
تفسيرها ان السجيل بمعنى الطين المنحصر في سبك
كل اوانه من اسجله اذا ارسله قال القاضي في المعنى من
مثل الشئ المرسل وقال جارائه هي من اسجله اذا ارسله
لانه ترسل على الظالمين وقالوا غم في تفسير قوله تعالى عند

ربك

ربك في خزائنه فناسب ان تفسر المسومة بالمرسل اي يرسلها
الله الذي ارسلنا وليست من عندنا معني الآية الكريمة ان
الله ارسلنا المرسل عليهم حجارة يرسلها كايته في خزائنه مع
لاهاك المسرفين فقوله تعالى عند ربك صفة الحجارة بعد
صفة على جميع الآية في سورة هود وليس متعلقاً بمسومة
ليحتاج الى كلمة من وانه سبحانه الخبير القاضي في تفسير
قوله سبحانه وتركنا فيها آية للذي يخافون العذاب
الاليم وفي موسى الآية ما نصه عطف على وفي الارض
او وتركنا فيها الخ قال سدي اقتدي وفيه بحث لان
مقتضى عطفه الخ اقول حاصل الرواية لا مانع من التعلق
بمع التعلق من حيث اللفظ ايضا لان دلالة الفعل
يعني فعل الترك على الماهية وهي تصديق على الترك الوجود
في المعطوف عليه والمعطوف اي تركنا فيها آية وفي موسى
آية وبجمله تركنا استئناف لا عطف على قوله فافرجنا
حتى يكون قوله وفي موسى اخذ فيما تفرع على القصة
السابقة فيفسد المعنى بل قوله وتركنا جملة مستأنفة
مبتدأ على جبالها فكانه قبل تركنا فيها آية وفي موسى
آية ولا فساد فيه هذا حاصل مراد المحقق والله اعلم ان
خير بان مراد القاضي بعبارة المنحصر في بقوله او وتركنا

فيما على معنى وجعلنا في موسى الخ ان هذا من قبيل ما حذف فيه المعطوف
وابقى العاطف لوجود ما يدل عليه كما في البيت لظهور ان الماء يسقى
ولا يعلف وحيثما كذلك اذ ترك الشيء في الشيء كما حققه بعض المحققين
يبقى من ابقائه فيه كابقاء الحجارة او العنبر او الماء الاسود في
قري قوم لوط واذا لم يبق موسى فكيف يبقى ابد تركت فيه اذ معنى
ترك المحشة في الشيء غيره ابقائه فيه موجودا للعبارة فلا يجوز
تعلق وفي موسى بتركنا وان كان مستأنفا لما قرنا فوجب ان يكون
المعنى وجعلنا في موسى فقوله تعالى وفي موسى معطوف ظاهر
عليها لكن المعطوف في الحقيقة جعلنا عطفا على تركنا فهو
في الحقيقة من تعاطف للملحق وان كان ظاهرا من تعاطف
المتعلقين طبق ما في البيت المذكور فلذا قال القاضى في الوجه
الاول عطف على في الارض وقال في هذا او تركنا اي او عطف
على وتركنا فصرح بما هو المعطوف عليه في الحقيقة فما نقله
المحشى بقوله قبل الحاجة الى اضمار جعلنا تركنا ما اوجب
به عنه ليس بذلك **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
كذلك ما اتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساهل ويحتون
وتواصوا به الالية ما نصه اي كان الاولين والآخرين منهم الخ
قال عدى قدي عجيب من غواردهم على التكذيب لا انكار
بل الانكار مستغاد من الاضراب اقول لا يخفى ان التعجب من

نواصيهم

نواصيهم انما هو الاستحالة وقوعه مع تباعد الارادة فيضمن
الانكار قطعاً في النكار والتعجب كما في حواشي الطيبي والكشف
وغيرها ونظائره كثيرة وموقع بل في الاكثر بعد النفي او ما
في معناه وبعد غيرها قليل حتى منع الكوفيتون كما في المعنى
فالعمل على الانكار متعين فلا وجه لانكاره **قال** القاضى في
تفسير قوله سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوني
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعموني ما نصه اي ما
اريد ان اصرفكم في تحصيل رزقي فاشتغلوا بما انتم كالمخلوقين
والما مورين به قال سعدى افندي هكذا في نسخة الخ
اقول هكذا في نسخة ولا غبار عليها اذ العلة الغائية ذات
وصفين كون الفعل لاجلها وكونها مطلوبة للفاعل من الفعل
حيث شئت العبارة بالعلة الغائية كان خلق الجن
والانس كانه لاجلها فكانوا كالمخلوقين لها وكانوا كالمطلوبين
لله سبحانه من خلقهم فكانوا كالمما مورين بها من حيث
انها كالمطلوبة للفاعل وهذا لا يمنع ان يكونوا مأمورين
بها بالاستقلال وهذا كما اذا قلت اشتريت العبد
ليخدمني كان فعل الشيء لاجل الخدمة وكان الخدمة مطلوبة
لك من الفعل فكان العبد في ذلك كانه مأمور بالخدمة
وهذا لا يمنع ان تقول له اخذ مني فيكون مأمورا حقيقة

فكذا ما شبهه فتقول القاضى والمأثور من عطف على المخلوقين
 بلوريب **سورة الطور**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان الذين لواقع ما له من
 دافع يوم السماء موراما فنه يوم ظرف واقع قال سعدى
 افندي ويجوز ان يكون ظرفا للمفعول اي انتفى الدافع يوم
 تمور لكون فيه وهم اقول هكذا قال ابن السمين في اعرابه ثم
 قال ومثله كثير ولذلك منع بعضهم ان ينتصب يوم بجاء كل
 نفس بقوله والله على كل شئ قدير لئلا يفهم منه ما لا يليق
 انتهى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه هذه النار التي
 كنتم بها تكذبون افسر هذا ام انتم لا تبصرون ما نفعه
 وهو تفرغ وتهكم او ام سد ابصاركم **الحج** قال سعدى افندي
 الظاهر اي ام سد **الحج** اقول بل الظاهر ما قال القاضى وعبارته
 او ام سدت فندان وجهان مبنى الاول على قطع النظر عما
 كانوا يزعمون في الدنيا اي ام استمعى عن الخبر عنه كما كنتم
 عما رعن الخبر ومبنى الثاني على زعمهم تذكيرهم وتقريرا
 بما كانوا يزعمون اي ام سدت ابصاركم كما سدت في
 الدنيا على زعمكم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه اصدوها
 فاصبروا ولا نصبروا سواء عليكم ما نفضه اي الامر ان الصبر
 وعدمه قال سعدى افندي وجعله الامر بحشرى خبر سواء

الحج اقول هكذا في بعض نسخ الكتاب وفي بعضها سواء
 خبر محذوف وهو الصحيح اذ كون المبتداء معرفة أولى
 وانما ما اجاز المحشى من جعله فاعل سواء ففيه حذف
 الفاعل في غير المواضع التي يجوز فيها حذفه واعمال اسم
 الفاعل من غير اعتقاد فتعين انه يكون مراد القاضى ان سواء
 خبر مبتداء محذوف ولا يحتمل غيره كما زعم المحشى **قال** القاضى
 في تفسير قوله سبحانه ان المتقين في جنات ونعيم ما نفعه
 في اية جنات واي نعم او في جنات ونعيم مخصوص بهم
 قال سعدى افندي ويجوز ان يكون مقصود **الحج** اقول
 لا يجوز ان يكون مقصوده اذ تنوين العوض له وانه
 مخصوصه ليس هذا منها كما في معنى اللبيب وغيره **قال**
 القاضى في تفسير قوله سبحانه ووزجناهم بحور عين ما
 نفعه ولما في التزوج من معنى كوصل **الحج** قال سعدى
 افندي وفي بعض النسخ ولما في التزوج اقول الظاهر
 ان هذه هي الصحيحة **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
 يتنازعون فيها كما ساء ما نفعه فمراسماها باسم محلها ولذلك
 انشا الصبر في قوله لا لغو فيها ولا تأثيم قال سعدى افندي
 وفيه ان الكاس مؤنثة **الحج** اقول لا ريب ان التي لا لغو
 في انشاء شربها ولا تأثيم اغاها نفس الخمر والكاس اسم المحل

فسميت باسم علمها فثبت القاضى ثم بين ان تأنيث ضمير
فيها التأنيث الكاسر الذى هو المحل المحل المذكورة في النظم
الى انها مؤنثة فالتأنيث لذلك ولم يدع القاضى ذكرها
ليرد عليه بما فى الصحاح والقاموس القاضى في تفسير
قوله سبحانه قالوا انا كنا قبل في اهلنا مشفقين ما نضد
خالقين الخ قال سعدى افندي لا يلزمه قوله في اهلنا
الا ان يخص الخ اقول لا يخفى اى التساؤل مشترك بينهم كما
هو مدلول صيغة التساؤل اى يسأل كل بعضهم منهم بعضا
منهم وكذا الجواب بما فى خبر قالوا وليس فيه دعوى
الاختصاص والكلام في المتقين جميعا ولا يخلو ان يكون
في اهلهم متقون ولا يخلو ان يكون بعض المتقولين
من المتقين اهل لبعض فادى حسن دعوى الاختصاص
بالكرامة دونهم وكذا القول بان كونهم في اهلهم مظنة
الامن او لا يليق ان يكون ذلك من المتقين فليس في ذلك
مظنة الامن بالنسبة الى شانهم وما جعله اولى ليس
بذلك اذ لا دلالة في النظم على اختصاص الاول بالشفعة
على الضمير والثاني بالمعظم بل المناسب ما روى عن
ابن عباس ان المتقين يتذكرون ما كانوا فيه من النعم
والخوف وذلك اصل التقوى اذ الخوف من عذاب الله
يدخل

يدخل فيه خوف التقصير في الطاعة وخوف ما دوسه
المعصية وهو المناسب لما اجاب به بعضهم بعضا على انه
كان المناسب على ما ادعاه المحقق العطف لانه وما تكلف
له من الادعاء خلاف الظاهر بل الدقيق كراه التزويل وكعلم
عند الرب للجيل ان المراد بقولهم في اهلنا ما كان منهم في
الديار وانما لم يكف بقوله من قبل لانه يشمل ما بعد الموت
الى حين دخول الجنة والمتقون من حين الموت يعلمون و
يعاينون مصداق ما وعدهم الله به وينقطع اشتغالهم
من سوء العاقبة فلذا خص القليل بقول في اهلنا اى انا
كما من قبل في الدنيا مشفقين من خوف العذاب وسوء
العاقبة وانما اختير التعبير بقوله في اهلنا وروى ان يقال
في الدنيا اشعارا بانهم لم يشتغلوا باهلهم وما يتبعهم من
مراقبة الله والخوف من عذابه لا كما قال غيرهم شغلنا
اموالنا واهلنا والله سبحانه لخبر القاضى في تفسير
سبحانه ام خلقوا من غير شئ ما نضد ام احدثوا وقد روا
من غير محدث ومقدر الخ قال سعدى افندي جمع بين
معنى المشترك اقول لا يخفى ان مدلول الخلق وحقيقته
هو الاحداث على قدره وتوحيده فقيه فعلمون الابدان والتقدير
وذلك حقيقة اللفظ فليس ههنا جمع بين الحقيقة والمجاز

ولا بين معني المشترك ومبنى الآية الكريمة انه سبحانه
لما بين بطلون ما ادعوه من الاباطيل وبين سخافة ادعائهم
نزلهم في الحق وسخافة العقل منزلة من يدعي صدور
الفعل بلو فاعل اعني لصدور الابدان عن غير موجود وصدور
التقدير من غير مقدر على ما هو مدلول لفظ الخلق ومعناه
الموضوع له اعني فعل الابدان والتقدير غير مقدر على
ما هو او منزلة من يدعي خلق نفسه الى كالروح به حسب
الكشف **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ام خلقوا
السماوات والارض بل لا فتون ما نضنه اذا سئلوا
عن خلقكم ومن خلق السماوات والارض قالوا الله
قال سعدى فاقدى الاولى فقالوا الى اقول بل الاولى ما قال
القاضى لانه تفسير لقوله سبحانه لا يفتنون اي اذا
سئلوا قالوا هي شرعية لا ظرفية محضة متعلقة بالافتون
لكون موطن الفاء وهذا كما في الكشاف اي اذا سئلوا
من خلقكم وخلق السماوات قالوا الله انتهى غاية الامر ان يقال
لم يات باي التفسيرية لانه لا حاجة اليها اذ هو بصدور تفسير

سورة النجم

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والنجم اذ هوى ما نضنه اقسام
بنسب النجوم او الثريا فانه غلب فيه اذ غلب الخ سعدى

فاذا

فاذا قد انسلخ عنها معنى الاستقبال وتخصت
للظرفية مراد ايها الوقت الخ اقول هكذا قالوا
وعليه اشكال اذ يقتضى ان يكون اقام الله واقعا
في وقت هوى النجم وكذا في مثل قوله تعالى والليل
اذا يغشى فالظاهر ان الظرف متعلق بكائنا على اقد
حال مقدرة والعامل فعل المقسم **قال** القاضى في
تفسير قوله سبحانه ان هو الا وحى يوحى ما نضنه واجبي
به من لم ير الاجتهاد له واجيب عنه بانه اذا وحي اليه
بان يجتهد كان اجتهاده وما يستدل اليه وحيا وفيه نظر الخ
قال سعدى فاقدى قلت الوحي على ما تقدم في الشورى اقول
قد قدمنا عند تفسير قوله سبحانه وانه لتزبل من رب
العالمين نزل به الروح الامين على قلبك الآية ان من الوحي
ما يكون على لسان الملك بالصوت والحرف فوصوله الى
البنى عليه الصلوة والسلام من طريق السمع ومنه ما يكون
بطريق الالتقاء في الروح سواء كان بتوسط الملك
او لا والتوسط بان يتلقاه الملك تلقيا روحانيا
كان مخلوقا لله تعالى في علمه ضروري باعلم به النظم والمغنى
ويلقيه اليه عليه الصلوة والسلام فيلقاه كذلك تلقيا
روحانيا لا من طريق الحواس فنه ما قال عليه صلوة

والسلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن
تموت حتى تستكمل من قبها الا في الجملة وفي الطلب الحديث
وهذا كتعليم الله آدم الاسماء كلها فيجوز ان يكون
ما وقع في ظنه عليه الصلوة والسلام بعد اجتهاده
من هذا القيل واليلزم ان يكون من قبيل الكلام الخفي
وانما في الشورى بالكلام الخفي وهو احد انواع الوحي
لوقوعه في مقابلة قوله سبحانه او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فلا يلزم اختصاص الوحي بهذا النوع من الكلام
والاحاجة الى ما ادعاه من عموم المجاز فلا ياباه قوله سبحانه
علمه شديد القوى فالتعليم بعلم الفاء الروحاني كما
في وعلم آدم الاسماء واسم سبحانه العليم القاض في تفسير
قوله سبحانه ذو مرة فاستوى ما فقه فاستقام على صورة
الحق قال سعدى افندي الفاء للسببية فان التشكل له
الحق قول فيه انه لم يتشكل له عليه الصلوة والسلام وانما
ظهر في الموطن بصورته التي فطر الله عليها وليست
قوته سببا لكونه على صورته الاصلية بل صورته الاصلية
التي ملا بها الاقوال دليل قوله على ان هذا مفرع على الفعل
اعني علمه لا على شديد القوى فالاولى ان يكون الفاء
عاطفة او تفسيرية لبيان الهيئة التي كان عليها والله

اعلم

اعلم القاض في تفسير قوله سبحانه ما كذب الفؤاد ما
راى ما قصد فاب الامور القدسية الى قال سعدى افندي
غير مسلم على المذهب السني اقول القاض لم يذكر كون الملك
من الاجسام كيف وقد تقدم منه انه عليه الصلوة والسلام
على صورة التي خلقه الله عليها وبين سدا من خوارق افعاله
وهذا عين ما ذكره اهل السنة من ان الملائكة اجسام لطيفة
نورانية قادرة على التشكل كالملة في العلم والقدرة على الاقوال
الخارقة فكيف يقول بعد هذا ان الملك من المجرىات بل
مراده ان ادراك الامور القدسية كالعلم بالله والملك
يكون للنبي عليه الصلوة والسلام بالقلب فانه مرتبط بالوحي
ومحل الفهم كما قال تعالى فانه منزهة على قلبك فيذكر كما افاد
النبي بنفسه على ما هي عليه ثم يخلق الله تعالى في بصره كشراف
قوة الاحساس بالملك فيبصره على الصورة التي كان عليها
يفقده فيعرفها من طريق البصر ايضا وحاصله جواب
عما يقال ان ادراك القلب المحسوسات متفرع على ادراك
الحاسة وارضام الصورة في الحس المشترك فكيف يمكن
للقلب ان يكذب البصر ويقول انه لم يحكى صورة المحسوس
على الوجه المطابق لها وهذا يستلزم ان يكون ادراك
القلب غير طريق الحواس فاجاب بان النبي يدرك

الامور القدسية بقلبه اولاً ثم اذا راي بالبصر كان
مطابقاً لما كان علم وانت تعلم انه قد يتفق قريب من هذا
النوع لكل الاولياء من آتته عليه الصلاة والسلام ان
يشاهد بقلوبهم ثم يخبروا عن ذلك فاذا عوين بالبصر كان
مطابقاً فكيف يحاسب عليه صلاة والسلام وهذا هو
مراد القاضي عليه الرحمة وليس فيه دعوى ان الملك من الجن
ولما ذكره من الاتصالات واما رويته عليه صلاة وسلام
لربه فقد اختلفوا فيها والاكثر على وقوعها كما حقة قطبي
واسه سبحانه الخبير القاضي في تفسير قوله سبحانه ان
الذين لا يؤمنون بالآخرة سمعون الملائكة تسمية الانبي
ما نصه اي كل واحد منهم قال سعد بن قندي اشارة الى ان
اللام في الملائكة للتعريف الاستغراق وان استغراق الجمع
في معنى استغراق المفرد وليس الثاني اشمل من الاول كما
حق في مقامه فليس ذلك تأويلاً الى قول اما كون المستغراق
اجمع المحلى باللام كالمفرد فسلم لكن للجمع ذلك لا بد من التأويل
لان تسمية الملائكة انبياء لان يقال الملائكة انبي
والرجال ذكر فقيه اخبار عن الجمع بالمفرد فالجمع وان كان
مستغرق الاحاد استغراق المفرد فصيغة اجمع مرعية قطعاً
فلابد من التأويل من حيث اللفظ لتحصل المطابقة اللفظية

قال

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه الذين يحتجبون بكابر
الاثم والفواحش الا الهم مافضة والاستثناء منقطع الى
قال سعد بن قندي اهل المصنف ذكر احتمال كونه صفة بمعنى
غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله ان يرد على ظاهره
اقول جعل ما يرد على ظاهره سبباً لاهمال القاضي ما ذكره من مجزئ
وليس لذلك اذ لا ريب في جواز الوصف بغير الوجوه التي
تقربها كما قالوه في تفسير غير المقصود عليهم من المعرف للجنس
في حكم النكرة ولو منع فكلية غير متعرف بالواقع بين ضدين
مثل راي الكرم غير الخيل فكذلك ما بمعناها والمراد بالهم
الصغار ولا ضد لها سوى الكبار وحيث جاز ذلك في غير
فليجوز في ما بمعناها فلا يصلح ما ذكره وجهاً لاهمال القاضي
والذي يظهر ان الوجه انه يشترط في كونه الا بمعنى غير وقولاً
بعد جمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفصلنا كما نص عليه ابن الحاجب على انه لا كبير معنى
في وصف الكبار بياتها عين كصغار بخلاف كمال على الانقطاع
اذا حاصله لكن لكن الهم معفو عنه والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه وان ليس للانسان الا ما سعى وان
سعيه سوف يرى ثم ينجزه انجزه الاول في ما نصه اي
يحسري العبد سعيه بانجزاه الاول فمن نصب يتبع كقاض

قال سدي افندي الظاهر ان يكون المنصوب الى اقوال الظاهر
ان كلام القاضي مبني على ما نقله الطيبي عن السجواني من ان
المفعول الثاني هو كضمير البارز المنصوب والمفعول الاول
تائب الفاعل وهو الضمير المرفوع المستكن وانشد عليه قوله
الشاعر ان اجتر علقمة ابن سعد سعيه لم اجزه ببلاد يوم
واحدة فقلعهاء الى مفعولين باو واسطة والى المجزى به
بالباء وقال سدي افندي عند قول القاضي ويجوز ان
يكون مصدر ما نصه ولا يصار اليه بل ضرورة الى اقوال منوه
فالمجاز من محاسن الكلام وفيه من اللطائف ما ليس في الحقيقة
وهو في القرآن كثير واذا قلت عليهم اياقة زادتهم ايماناً
فان اراد الضرورة من جهة التسماع فلا ريب ان الامل
ان يحل المصدر على ما يتبادر عنه وان لا يؤول باسم المفعول
فيحتاج الى الحمل على المجاز للملابسة القاضي في تفسير
قوله سبحانه وانتم سامدون ما نصه لا هون قال سدي
افندي فعليه هذا كان حق قوله الى اقوال انت تعلم ان جملة و
انتم سامدون اما استيناف لبيان استمرار لهم فليت
قيد الشيء من اجل واما حال وقعت قيد المنفى لا المنفى في جملة
ولا يكون اي انفى بكاءهم في حال وجود لهم فلو قدمت
وجعلت قيد الجملة تضمنكون لم يكن في الكلام تريد فائدة

اذ الضحك

اذ الضحك من هذا الحديث استمرزا عين الله بخلاف ما عليه
النظم الكريم من وقوعها قيد المنفى البكا اذ يفيد ان عدم
البكاء في حال لهوهم ولا جله اذ عدم البكاء قد يكون مع
اللهو وبدونه فافيد تقييده بحال اللهو ليفيد ان عدم
بكاءهم في حال اللهو ولا جله والله اعلم **سورة القمر**
قال لقاضي في تفسير قوله سبحانه اقربت الساعة وانشق
القمر ما نصه روي ان الكفار الى قال سدي افندي وفيه
انهم لم يجعلوا الى اقوال المتواتر هو الخبر الذي رواه
قوم كثير من لا يمكن توافقه على الكذب وشرط المتواتر
الخبر من كثرة في الطرفين والوسط بان يكون اوله كآخره
واخره كاوله والوسط كالطرفين فانقله من الحديث
وان رواه ستون فاكثروا بينهم العشرة ان لم يستوف
الشروط لا يكون متواترا ولا يلزم من عدم تواتره لعدم
استيلاء الشروط ان لا يكون حديث الانشقاق متواترا
وقد شاهدته جمع كثير ونقله جمع عن جمع حتى صار متيقنا
كعدد الركعات ومقدار الزكاة والله اعلم القاضي
في تفسير قوله سبحانه وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر
مستمر ما نصه وهو يدل على انهم الى قال سدي افندي
فيكون الاطراد على هذا اقوال المراد بالمطراد كما في الكشاف

الشئ الذي قدوم حالته فعنه انه دائم متتابع بظهور من
 فاعله مرة بعد اخرى فغيبه الدلالة التي ذكرها القاضي
 ان مرادهم متتابع ما يستتونه سحر من المعجزات وهذا المعنى
 لا يكون بالنسبة الى الاشخاص على ان لفظ آية في قوله سبحانه
 وان يروا آية تكرر فتع آية اية صدرت فعليها وقوليه سماوية
 او ارضية لا اختصاص لها بآية الانشقاق والعبرة بعموم اللفظ
 لا بخصوص المورد **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه خشعا
 ابصارهم مانصه وقرى خشع ابصارهم على الابتداء والخبر
 فيكون الجملة حالا قال سعودي اقندي لكن الماكثفاء
 بالضمير لا اقول اجاب عنه صاحب الكشف بان ترادف
 الاحوال بعده من قوله تعالى كانهم جراد منتشر مطعين
 يقول الكافرون فانه بمعنى يقولون سوغ ذلك فلا يكون
 نظير ما ذكره في تفسير سورة الاعراف **قال** القاضي في تفسير
 قوله سبحانه كل شرب مختصرا مانصه بحضرة صاحبه في نوبته
 او بحضرة غيره قال سعودي اقندي وفيه ان الذي بمعنى
 المنع لا اقول هكذا ذكر المحشي شيخ زاده لكن ليس مراد
 القاضي معنى المنع بل ان مختصرا مانصه مختصرا بمعنى حضرة
 فان حضر واحتضر واحد حسبما نقله الطيبي عن الواح
 فعني مختصرا بحضرة صاحبه ولا يغيب عنه او بمعنى الشهود

بان بحضرة اي يشهده غير صاحبه نياية عنه قال الطيبي
 الراغب الحضر خلاف الابدوا بحضاره بالفتح والكر
 الكون بالحضر ثم جعل ذلك اسما للشهادة مكان او انسان
 او غير ذلك قال تعالى اعوذ بك رب ان يحضرون وذلك
 من باب الكناية وكذلك كناية عن حضرة الموت بالمختصر

سورة الرمن

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه الرمن علم القرآن
 خلق الانسان علمه البيان مانصه ايمار بان خلق البشر
 وما يتميز به من حابر الحيوان من البيان وهو التعبير عما
 في الضمير واهام الغير لما ادر كد لتلقى الوحي الخ قال سعودي
 اقندي قوله لتلقى الوحي متعلق بخلق البشر اقول فيه انه
 ليس متعلقا به بل هو خبر ان في قوله بان خلق البشري
 ان خلق البشر وما يتميز به لتلقى الوحي الى اخره اي كائين
 لا اجل ذلك اذ ليس لكلمة ان خبر سواء **قال** القاضي في تفسير
 قوله سبحانه ووضع الميزان مانصه العدل او ما يعرف
 به مقادير الاشياء قال سعودي اقندي وانت خبر
 بان قوله ان لا تظعنوا الواح كذا التفسيرين يورد
 والاول اغرض فائدة اذ هو شرع العدل مطلقا ومن
 حكمته عدم كطغيان في الميزان وهو من قبل قوله تعالى

وانزل معهم الكتاب والميزان فلذا اختاره القاضى
القاضى في تفسير قوله سبحانه واقبحوا الوزن بالقسط
ولا تخسر الميزان مانصه وتكريره مبالغة الى قال سعدى
افندى اى تكرير لفظ الميزان اقول لظاهر ان المراد
تكريران يسوى الذى هو المقصود وهو القسط فانه
تعالى نهى عن تجاوز الانصاف بقوله ان لا تطغوا وفيه
بالقسط ثم صرح بالامر بالقسط وفيه نهى عن ان يخسر
الميزان ثم صرح بالنهى بقوله سبحانه ولا تخسروا فقد
كرر ان يسوى الميزان وهو معنى القسط مبالغة في
التوصية به وحثا على استعماله اى استعمال القسط
وليس المراد استعمال الميزان والله اعلم وقال سعدى
افندى عند قول القاضى وقرئ ولا تخسر وافتح النار
التي وكسرها وفتحها على ان الاصل الى وقال سعدى فندى
واجيب بان هذا ليس بذلك اقول هذا الجواب لابن السمين
وحاصله ان الخسران في خسر انفسهم وخسر الدنيا والآخرة
بمعنى التضييع والاعدام كما قال القاضى في تفسير قوله خسر
انفسهم بتضييع راسمالهم وكذا في خسر الدنيا والآخرة
اى ضيعوها وادموها فقد افرق ان الخسران في الآخرة
بمعنى التضييع والاعدام كما اشار اليه بقوله وانهما معدون

بخلاف

بخلاف اية الميزان فانه فيها بمعنى النقص كما قال القاضى
ولا تنقصوه فلا يجوز ان يراد هنا ما اريد في الايتين
والحاصل ان خسر بمعنى ضيعه وعدمه وخسره بمعنى
نقصه والمراد في هذه الاية نقص الموزون لا تضييعه
واعدامه فلا يتوجه عليه ما ذكره المحقق **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه والنحل ذات الاكام مانصه
كالبجذع ولحب والثمره قال سعدى افندى هكذا
في اكثر النسخ الى اقول الحب هو بالجيم وهو داخل الطلع
كما في القاموس وليس بالحاء ليستشكل **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس مانصه
وقرأ ابن كثير شواظ بالكسر وهو لغه ونحاس بالجر عطفا
على نار قال سعدى افندى فلا حاجة الى ان يقال اقول
من قال ان الشواظ هو الذهب الخالص من الدخان احتج
الى هذا التقدير **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام مانصه
مجموعا بينهما وقبل يؤخذون بالنواصي تارة وبالاقدام
اخرى قال سعدى افندى يدل الاشتغال من يؤخذون
اقول غير ظاهر ولعله يدل اشتغال من يؤخذ بان يكون
القابل لهذا التفسير نقل قوله سبحانه فيؤخذ بالنواصي

والاقدام وقال عقيبته يؤخذون بالنواصي تارة الى من
غير فصل فيكون قوله يؤخذون يدل لاشتمال تمامه
في العبارة المنقولة فحكاها القاضى لكن لا يتعين ذلك
فيحتمل ان يكون مراد القاضى وقيل معناه يؤخذون الى

سورة الواقعة

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اذا وقعت الواقعة
ماقصه وان تصاب اذا محذوف مثل اذكروا وكان كيت
وكيت قال سعدى اقدمى ثم ذلك مبنى على كون كمال
في اذا المحذوف انت خير بانه ليس مبنيا عليه بل هذا
من ايجاز الحذف فقد يكون للتحويل كما في هذه الآية
وكفول السيد لعبد اذ فت اليك وليك يسكت وقول
المتنج اذ كنت راكبا فرسى والريح بيدي وقد يكون
لابهام قصور العبارة كقوله سبحانه حتى اذا جاوها
وفتحت ابوابها الآية وقد يكون لمجرد الاختصار كقوله
سبحانه واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم
لعلكم ترحمون ولا دخل في ذلك لكون اذا محذوف للشرط
او للجزاء ومثل ذلك يحذف جواب لو ولما كقوله سبحانه
ولو توري اذ وقفوا وقوله سبحانه فلما اسلموا وتله للعبدين
الى غير ذلك والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه

ليس

ليس لو وقعها كاذبة ما قصه اي لا يكون حين تقع نفس
الكذب على الله او تكذب في نفيها قال سعدى اقدمى
وتجوز ان يقدر مقالة بدل نفس فان الكذب يوصف
به الخبر المحذوف نعم يوصف الخبر بالكذب بمعنى عدم
مطابقته في نفسه للواقع ولا يوصف بانه كذب على
فلان اذ معنى كذب عليه خبره او اخبر عنه بما لم يكن
ولا يوصف به الخبر الا بضرب من التاويل وعنه غنى بما
ذكره قال سعدى اقدمى عند قول القاضى وليس لاجل
وقعها المحذوف ما قصه والمعنى ليس نفس تكذب المحذوف
ظاهرة يشعر بما وجه به المحشى شيخ زاده عبارة القاضى
من ان المعنى اذا قامت القيامة لا يتمكن احد من انكارها
لاجل وقوعها ومشاهدتهم اياها فكل من اخبر بها يتعين
ان يصدق ولا يمكن ان يكذب بانكار وقوعها كما انكر في
الدنيا انتهى وانت خير بان ما في هذا الى الوجه الثاني
الذي ذكره القاضى بقوله ارفى نفيها كما تكذب الان لان لا فرق
بينها الا بان جعل اللوم ثمه توقيتا وهذا تعليل ولو
كان مراد القاضى ذلك لكان حق التعليل ما ذكره شيخ زاده
بقوله لاجل وقوعها ومشاهدتهم اياها لا ما ذكره القاضى
بقوله فان من اخبر عنها صدق فانه يشمل الاخبار في الدنيا

ولا يقتصر على حال مشاهدتها على انه ليس فيه كبير معنى
اذ حال الوقوع والمشاهدة لا يكون تكذيب فالوجه
ان مراد القاضى بالوجه به صاحب الكشف وصرح
به صاحب الارشاد من ان جملة ليس لوقعتها كاذبة افتراض
مقرر لمضمون الشرط اى ليس لاجل وقوعها وفي حقها كات
اصلا بل كل ما اخبر به الرسول في حقها صدق لا ريب فيه
وهذا اظهر معنى واغنى عن فائدة واعلم مراد هذا المعنى
وانه اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه واصحاب
الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب المشامة ما اصحاب
المشامة ما منعه والجملة ان الاستفهام يستلزم خبرا
لما قبلها باقامة الظاهر مقام الضمير **قال** سعدى ائذ
وتجوز ان يقال التقدير معقول فيهم ما اصحاب الميمنة
على التاويل المعروف في جعل الانسان الى اقوال وقول
الانشاء خبرا منهم من اجازة ومنهم من التزم تقدير القول
لكل واحد لكن اذا كان طلبا صرا واما اذا كان في معنى الخبر
فيجوز وهذا كما اشار اليه السكاكي في قوله سبحانه ولقد
نجينا بنى اسرائيل من العذاب الهين من فرعون على القردة
بمن الاستفهامية حيث جعل الجملة الاستفهامية صفة معرفة
اى نجينا هم من العذاب الهين القطيع في الغاية مع ان

وقوع

الجملة الانشائية صفة متنوعة فجاز ذلك لما كانت في معنى
الخبر وهما ليس الاستفهام على حقيقته اذ المقصود
ان حال اصحاب الميمنة في غاية الحسن واصحاب المشامة
في غاية البقي فاد حاجة الى تقدير القول ووضع كظا
مكان الضمير مستفيض فكان **اولى قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه والتابعون التابعون ما منعه او الذين
سبقوا اليه الجنة **قال** سعدى ائذ في فوات المقابلة
اقول ولذا اخبر القاضى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
ثلثة من الاولين ما منعه اى هم كثير من الاولين **قال** سعدى
ائذى وانما خبر بانه لا يظهر الى اقوال المانع بلوغه كقوله
فان اسم الاشارة اذا اوردته بعد اوصاف جرت كان للتبيين
على ان المشار اليه جدير بما ياتي بعده من اجل تلك الاوصاف
على حد قوله سبحانه اولئك على هدى من ربهم الآية عقيب
قوله سبحانه هدى للمتقين الآية فاصل الآية الكريمة
ان ما حازوه من السبق الكامل هو السبب لقربهم في جنات
النعيم وليس سببا لكثرة الاولين وقلة الاخرين فلم يلائم
قدرا لهذا مبتدأ على حده وكذا جعل ثلثة خبرا او لا والاولى
لا يليق بحركة التثنية اذ يكون المقصود من الاخبار عنهم
بما ذكر من الكثرة والغلة ويكون ذكر القرب في جنات النعيم

وصفاً وقيداً وهو غير لائق **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه
 وحور عين ما نفعه وقراءة حمزة والكسائي بالجر عطفاً على
 جنة بتقدير مضاف أي هم في جنات ومصاحبه حور قال
 سعدى أفندي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أقول
 يمكن التوجيه بعموم المجاز **سورة**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وكانوا يقولون إإذا
 متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون أو إيا ونا الأول
 ما نفعه وللفضل بها حسن العطف على المستكن في المبعوثون
 قال سعدى أفندي وقد يستشكل ذلك الخ أقول هذا مأخوذ
 من أعراب ابن السكيت على سورة الصافات فإنه نقل عن
 الزمخشري أن أو إيا ونا عطف على محلات واسمها أو على
 الضمير في لمبعوثون للفصل بالهمزة وإن إيا حيان أعترضه
 فإنه خلاف مذهب سيوري فعنده مثل أن زيد قائم وعمرو
 عمرو فيه مرفوع بالابتداء والخبر محذوف وبان العطف على
 الضمير في لمبعوثون غير جائز لأن الهمزة لا تدخل إلا على الجمل
 لأنه إذا عطف على المفرد كانت الفعل عاملاً فيه بواسطة
 حرف العطف ولا يعمل ما قبل الهمزة فيما بعدها إيا ونا
 مبتدأ محذوف الخبر أي مبعوثون ثم أجاب بأنه لا يلزم اتباع
 سيوري وإن الهمزة مؤكدة للدو وليغني أخلة في الحقيقة
 على الجملة

على الجملة ثم قال وحسن العطف للفصل ثم قال لا أن هذا
 يستشكل بأن الحرف إذا كرر للتوكيد لم يعد في الأمر العام
 إلا بأعادة ما اتصل به أولاً أو بضمير هذه عبارة ابن
 السكيت لكن الذي نقل عليه ابن مالك في التسهيل أن الفصل
 بين حرفين قائم مقام إعادة ما اتصل به وقد نقله عنه
 شارح التوضيح لابن هشام على أن تكرير الهمزة في قوله
 أو إيا ونا ليس من التأكيد لمصطلح في النحو ليست شرط فيه
 ما يشترط فيه لوجود واو العطف فإنها متعدي في
 المعنى إذ المعنى على الجمع بين الإنكار من الإنكار بعثهم وإنكار
 بعث إياهم وإنما قدمت الهمزة لاقتضائها الصدارة
 وهذا كما قال المحققون في مثل قوله تعالى أفلا تعقلون
 أنه لتعقيب الإنكار لا الإنكار بالتعقيب فإذا كانت
 الواو متقدمة في التقدير كانت فاصلة بين المعطوف
 والمعطوف عليه والتأكيد النحوي لا يكون مع واو العطف
 وكان المحقق أشار إلى هذا بالامر بالتأمل **قال القاضي**
 في تفسير قوله سبحانه قل إن الأولين والآخرين لجموع
 إلى ميقات يوم معلوم ما نفعه إلى ما وقت به الدنيا قال
 سعدى أفندي كأنه ضمن معنى السوق الخ أقول تضمن
 معنى مبعوثين أو محشورين كما قالوا في قوله تعالى ليجمعنكم

الى يوم القيمة اولى ويجوز ان تكون بمعنى اللوم كقوله تعالى
انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه وعن الحسن لمجموعون
في قبورهم الى الميقات المذكور قال علي بابها **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه انما ايتهم ما تحرقون ما نضه بتذرون
حيه قال سعدى افندي الاظهر بتذرونه من حيث اقول
في الكثاف ما نضه انما ايتهم ما تحرقون من الطعام اي بتذرونه
حيه فتحمل ما في الكثاف تكون ما عبارة عن الطعام فعني ما
تحرقونه الطعام الذي بتذرونه من حبه وهو كما قال القاضي
ولست ما عبارة عن البذر ليكون المعنى ما بتذرونه من
الحب كما قال المحقق **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه لو
نشاء جعلناه اجاجا ما نضه وحذف اللام الفاصلة بين
جواب ما يتحضر للشرط لعلم السامع بمكانه او الاكتفاء
بسبق ذكرها ويختص ما يقصد لذاته الى قال سعدى افندي
ولو قال او للتبنيه الى اقول لا يحتاج ذلك الى التنبه بل
لما كان اهم وفوقه اصعب اختصم بزيادة التاكيد كما قال
القاضي فعبارة اظهر واخصر **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه
نحن جعلناها تذكرة ما نضه تبصرة في امر البعث او في
الظلام الى قال سعدى افندي الخلق الذكوة على التبصرة
في للظلام غير لايح الوجه اقول لظاهره كناية فان من

ابصر

ابصر الشيء ذكره بعد ذهوله عنه **قال القاضي** في تفسير
قوله سبحانه فلو اقسم بمواقع النجوم ما نضه اذا الامر واضح
من ان يحتاج الى قسم او فلو فاقسم بحذف المبتداء الى قال
سعدى افندي ويجوز ان يقال اكتفى بالايراد الى اقول
لا يخفى عليك انه لو اكتفى بالايراد الذي ذكره هناك كان
عليه ان لا يذكر هذا الوجه رايا او يذكره مضعفاه
بكلمة قل كما فعل في تفسير سورة طه فالوجه ان يفرق بين
الموضعين فان اثبات القسم في فلو قسم على القراءة باللام
المقردة دليل على ثبوته في القراءة المشهورة كما اشار اليه
بقوله وبدل عليه ولا ريب ان قراءة لا قسم يتعين فيها
ان يكون التقدير فلو فاقسم على ان يكون اللوم لام الابداء
التي تدخل على الجملة الاسمية من المبتداء والخبر مثل لزيد
منطلق ولا يصح ان يكون لام القسم لما قال الزمخشري ان
حقها ان يقرن بها النون المؤكدة مثل لا فعلن ولات
جواب القسم حقه ان يكون مستقبلا وفعل القسم للحال
فتعين لهذه القراين ان يكون ابتداءية والمبتداء محذوف
اي لا فاقسم فتحمل عليها القراءة المشهورة اعني لا قسم لتطابق
القراءتان وليس في القراءة المشهورة على هذا التوجيه
زيادة سوى اشباع فتحه اللوم والاشباع شايغ شايغ

ففي كل ما ذكرنا دلائل على حذف المبتدأ وابتداء هذا ما في
سورة طه قال ابن هشام في المعنى واما حذف الشيء لدليل
وتوكيده فلا تنافي بينهما لان المحذوف لدليل كالثابت
على ان ما عطف به القاضى في سورة طه بقوله وفيه انه المؤكد
باللام لا يليق به الحذف غير مسلم عند البعض اذ المؤكد
بالقسم انما هو النسبة للمستداليه فيمكن ان يكون كقاضي
اختار قول البعض هنا لكثرة القران كما قررنا واختار
القول الاخر هناك لقلتها والله اعلم **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه لا يمتنع الا المظهر من مانعته او لا يمتنع القران الا
المظهر من الاحداث فيكون بمعنى النهى الى قال سعدى افندي
فيه انه لا حاجة الى اقول هكذا قال ابن السمين ثم قال وضعفه
ابن عطية بانه اذا كان خبرا كان صفة وقوله بعد ذلك
تنزيل صفة فاذا جعل خبرا كان اجنبيا بين الصفات ولا
يحسن ذلك في الكلام انتهى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
وانتم حينئذ تنظرون مانعته حالكم والخطاب الى قول
المختصر والواو للحال قال سعدى افندي والعايد ما
تضمنه الى اقول انت تعلم انه يكفي في مثل هذه الجملة بالواو
ولا حاجة الى عايد كما في كتب النحويين في المعنى قال الزمخشرى
في تفسير قوله تعالى والبحر عمدة من بعده سبعة ابحر على قراءة

رفع

رفع البحر هو كقوله وقد اعتدي والطير في مكانها
وبعث والحيث مصطفى ونحوها من الاحوال التي
حكمها حكم الظروف فلذا عرفت عن ضمير ذي الحال

سورة الحديد

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه سبح لله ما في
السموات والارض مانعته وانما عدي باللام الى قال
سعدى افندي مانعته او محذوف والمفعول اقتصار القول
الاولى لاقتصار على تنزيل الفعل منزلة اللزوم اذ
التبجيل لاجل الله خالصا معني عن اعتبار حذف
المفعول وقال سعدى افندي ثم ذكر المعنى المشعر به
الى اقول لا يخفى ان القاضي اشار الى ان التبجيل مجاز عن
الدلالة الجبلية كما قالوه في تفسير وان من شيء الا ان
يسبح بحمده فمن تدل بانما كانا على وجوب وجوده سبحانه
المستبج لكل حال البعد لكل نقصان وحيث كانت دلالته
جبلية كانت خالصة عن شائبة الغرض كتبجيل من
يسبحه لاجله خالصا الوجه من الغرض وهذا هو
مراد القاضي كما يدل عليه اول كلامه من نبا الامر على
المجاز **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه هو الاول و
الاخر مانعته الباقي بعد فناءها ولو بالنظر الى ذواتها

الى قال سعدى افندي وفيه ان هذا المعنى الامكانى مستمر
 في كل ممكن موجود فلا يظهر معنى البعدية الا ان يقال
 الى اقول ببيان ان المراد بالاولية كونه تعالى سابقا على
 كل ما سواه بالذات من حيث انه موجودها وبالآخرية بقاءه
 بعد فناء الموجودات ولو بالنظر الى ذاتها ولا يلزم
 ان يكون فناءها بطرياق العدم على وجوداتها المستغارة
 من موثر بل يكفي في فناءها كونها بحيث اذا نظر العقل
 اليها في حد ذاتها وقطع النظر عما سواها وجدها ثانية
 غاربية عن الوجود بخلاف الباري سبحانه فانه اذا نظر
 اليه في حد ذاته وقطع النظر عن جميع ما عداه وجد
 العقل موجودا باقيا وعلم ان وجوده وجميع صفات
 كماله مقتضى ذاته فهو باق في ذاته بعد فناء خلقه مطلقا
 سواء كان بطرياق العدم عليها او بكونها في هذه ذاتها
 غاربية عن الوجود لكونه وجودها مستغادا من الغير **قال**
 القاضي في تفسير قوله سبحانه وما لكم لا تؤمنون بالله مافضة
 اى وما تصنعون غير مؤمنين به الى قال سعدى افندي
 والظاهر انه لا منع اقول نعم لا مانع منه لكنهم صرحوا بان
 العامل ما في الاداة من معنى الفعل مثل ما شانك قائما وما كان
 قاعدا وقوله كان قلوب الطير وطيا وباسا وامثال

ذلك

ذلك كما في المفصل وغيره سواء كان في الكلام ظرف
 مثل مالك واقفا او لا مثل ما شانك قائما فبين ان العامل
 ما في الاداة من معنى الفعل فكلام القاضي على وفوق ما
 ذكره المتأخري النجاة **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
 والرسول يدعوكم لئن كنتم امنتم ما فضة والواو للمحال
 قال سعدى افندي ويجوز ان يكون حالا من فاعله ان
 يكون عطفا على الحال الاولى اقول لا يخفى ان الحال الاولى
 هم قوله لا تؤمنون والمعنى على الاستغفار الانكارى
 على حد ما لكم لا ترجون الله وقاراعلى انكار ان يكون
 لذلك سبب فاذا عطفت عليه جملة وقد اخذ منها لكم السبب
 الانكار عليها وهو غير شاذ يدل المعنى ما السبب عدم
 ايمانكم وقد نصب لكم الادلة القولية بدعوة الرسول
 والتكويين بتكمين النظر فيما نعم لوجعلت هذه الجملة
 حالا بعد حال من ضمير لا يؤمنون كما في الكشف كان وجها
 وجيبها **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه والله يراى
 السموات والارض ما فضة يراى كل شئ فيها الى قال
 سعدى افندي كانه يشير الى ان في السموات والارض
 مجازا يريد به ما فيها الى اقول لا يخفى ان هذا يقع ما كان
 خارجا عنها متمكنا فيها وما كان داخل فيها فاعلمها وما

فيهما بطريق البرهان على حد ما قالوا في قوله سبحانه له
ما في السموات والارض وهي معنى بليغ **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه لا يستوي من انفق منكم من قبل
الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من
بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير
بما نصه والاية نزلت في ابي بكر رضي الله عنه قال سعدى
افندي ونقل الطيبي الى قوله قلت بل ينبغي ان يختص
اقول انت تعلم ان كلام صاحب الكشف انما هو على رواية
فلو انفقوا احد بدون الاضافة الى ضمير مخاطبين فان
هذا لا يقتضي التخصيص بالسابقين الاولين بخلاف
الرواية بضمير مخاطبين فانها صريحة في ان مخاطبين
غير المحكي عنهم فالمحكي عنهم هم السابقون من المهاجرين
والانصار والمخاطبون من بقية الصحابة وعلى هذا
فالاضافة في التخصيص والقبضيل على حد قوله تعالى
وعباد الرحمن الذين يمشون الاية واما على الرواية بدون
الاضافة لضمير مخاطبين فلا يتعين التخصيص بالسابقين
من المهاجرين والانصار اذ يجوز ان يكون الخطاب للخاصين
من الصحابة بينهم عن ان يسبوا احدا من الصحابة وبيان
من بينهم على من عداهم من الناس واستوضح ذلك بما اذا

قال

قال السلطان لجماعة لا تسبوا عبيدي فليس احدكم عندي
مثل احدكم فلهذا يقتضي ان المخاطبين ليسوا من عبيده
بخلاف ما اذا قال فليس احد عندي مثل عبيدي اذ يجوز
ان يكون **المخاطبون** من عبيده وقد نهى ان يستب بعضهم
بعضا وبين ان الكل محترم عنده بالنسبة الى من عداهم
من الناس والحاصل ان كلام صاحب الكشف انما هو
على رواية احد بدون الاضافة وهي لا تقتضي التخصيص
بقول المحكي فان الخطاب لا تسبوا واحدكم الى ليس وارا
عليه هذا ويؤيد الرواية باحد بدون الخطاب ما روي
انه عليه الصلاة والسلام قال سياتي قوم بعدكم يحرقون
اعمالكم مع اعمالهم قالوا يا رسول الله اني افضل ام هم
قال لو انهم ان احدكم انفق مثل احد ذهب ما ادرى فضل
احدكم ولا نصيبه ففرقت هذه الاية بينكم وبين الناس
لا يستوي منكم من انفق الاية كما نقل عن تفسير ابي الليث
وقال سعدى افندي عند قول القاضي فانه اول من اس الى
قال سعدى افندي ولان الله على اختصاصه الى اقوال القاضي
لم يدع الاختصاص ونزولها في شان ابي بكر رضي الله عنه
لا يقتضي اختصاصها به اذ تدل على افضلية كل من انفق قبل
الفتح وقال **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه من ذا الذي

يقرض الله قرضا حسنا ما نصه الذي يتفق ماله في سبيله
 رجا ان يعرضه فانه كن يقرضه الخ قال سعدى افندي ثم
 ينبغي الخ اقول كانه يريد ان لا يجوز ان يكون المفعول الاول
 ليعطى بخذ وفاء قوله اضعافا حال انه اجره لان قول
 القاضي وذلك الاجر المضموم اليه الاضعاف يمنع من ذلك
 لان اضعافا اذا جعل حاله اجر كان في المعنى خبرا عنه كما
 في جاء زيد راجعا عين ضياءه جعل الاضعاف مضمومة اليه
 فتعين انه يكون اضعافا مفعولا ثانيا والمفعول الاول اجر
 والمفعولان في باب اعطى ليسا في تقدير المبتداء والخبر
 فهما متغايران فيصح الضم وانت خير بان المفعول
 الاول في باب اعطى في معنى الفاعل لانه الاخذ ولا يصح
 كون الاجر اخذا الا بتكلف على انه ليس في ذلك معنى
 قوله تعالى فيضاعفه له وانما معناه يعطيه امثال اجره
 فالوجه ان المفعول الاول محذوف وهو ضمير المفعول واجر
 المفعول الثاني وقوله اضعافا منصوب بمحذوف هو حال
 اي مضاعفا اضعافا وحاصله يعطى الله المقرض اجره
 على الاتفاق مضاعفا اضعافا ومضاعف الشئ اعطاه امثاله
 فتكون مضمومة اليه وهذا كما قال في الكثافي يعطيه اجره
 على انفاة مضاعفا اضعافا وله اجر كريم يعني وذلك الاجر
 المضموم

وقوله اضعافا منصوب بمحذوف
 وقوله اضعافا منصوب بمحذوف

المضموم اليه الاضعاف كريم في نفسه هذه عبارة وهو
 مراد القاضي قال القاضي في تفسير قوله سبحانه بشركم دخول
 جنات ما نصه اي البشر به جنات او بشركم دخول جنات
 قال سعدى افندي كونه البشر به الجنات نفسا من غير
 اعتبار معنى لا يظهر له معنى الخ اقول لا ينبغي ان معنى بشرته
 بكذا الخبرية خير اسارا بحصوله مثل وبشرناه بغلام حلیم
 فاذا جعل بشركم بمعنى البشر به وكانت الجنات خيرا له كان
 المعنى الذي تبشرون به جنات اي الذي تخبركم بحصوله
 سمر لكم جنات كما اذا قيل وبشرناه بغلام حلیم الذي
 اخبره الله بحصوله سرقة له غلام حلیم وهو معنى سديد
 ولا يحتاج في جناب الجنات الى تقدير مضاف لان الخبر بحصوله
 لهم نفس الجنات كما ان الخبر بحصوله لابراهيم نفس الغلام
 واما على الوجه الثاني اعني بقاء بشركم على المعنى المصدرة
 كما هو صريح كلام القاضي فلا بد من تقدير مضاف اي قول
 جنات اذا بشرى هي الخبر السار فاذا كانت مبتدأ فلا بد
 ان يكون خبرها متضمنا للنسبة الخبرية صريحا او استلزاما
 ليصح وقوعه خبرا عما هو خبر والنسبة الاضافية مستلزمة
 للنسبة الخبرية كما مر جوابه في باب المجاز العقلي كما في المطول
 قد خولهم الجنات مستلزم لاخبار بانهم يدخلون الجنات

فصيح وقوة خبر المبتداء الذي هو خبر من حيث انه في
 معنى الخبر اي تدخلون جنات فالشرك على هذا الوجه
 على معناها المصدرى كما قررنا لا بمعنى البشر به بخلاف
 الوجه الاول هذا واما قوله تعالى خالدين فقد ذكرنا انه
 نصب على الحال والعامل المضاف والاصل دخولكم جنات
 فحذف الفاعل عن ضمير المخاطبين واضيف المصدر الى المفعول
 ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه في الاعراب كما ذكره
 ابن السمين واما على الوجه الاول فالتقدير يبشرون بها
 خالدين **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ان المصدقين
 والمصدقات واقربوا الله قرنا محنا ما نصه عطف على
 معنى المفعول الى قال سعدى فندي اعترض عليه الى قوله وان
 خير بانه اخرج للكلام الى اقول مدعى كنعب على الاختصاص
 سنده انهم اخرج الى التصديق من الرجال ففي النصب
 على الاختصاص بعد دخولهم في المصدقين بحكم التغليب
 اعتنا بجنهم على التصديق حيث كان لهم زيادة احتياج
 اليه لما روي انه عليه الصلوات والسلام قال معسر النساء
 تصدقن فانى اريتكن اكثر اهل النار كما قرره **حذف الكشف**
 وقال سعدى فندي هنا ولا يخفى عليك بعده الى اقول
 الاعتراض صاحب الترتيب فانه اعترض على الترتيب
 2 قوله

في قوله عطف على معنى الفعل في المصدقين بانه يلزم
 الفصل بين اجزاء الصلة باجتناب وهو المصدقات
 فالاولى ان يحل على المعنى اذ التقدير ان الناس المصدقين
 والمصدقات واقربوا والمعنى ان الناس الذين تصدقوا
 وتصدقن واقربوا فهو عطف على الصلة من حيث المعنى
 باد فصل انتهى قال صاحب الكشف انه لا يبعد تنزيل قول
 جارا لله عليه انتهى وانت خبير بان قول القاضى اقرب اليه
 لانه جعل عطفا على معنى الفعل في المحكى باللام وهو شامل
 لمعناه في المصدقين والمصدقات اذ الكل محلى باللام واذا
 كان عطفا على معنى الفعل الموجود فيها لم يكن المعطوف
 عليه معنى الفعل في المصدقين فقد يلزم الفصل بالمصدقات
 كما هو ظاهر كلام الترتيبى بل المعطوف عليه معنى كلف
 فيها ما يرجع الى ما في الترتيب فليس بعيدا من مساق كلام
 القاضى كما نرى المحتج غاية الامر انه اقتصر على بياض معنى
 المحلى الاول لانه يعلم منه معنى المحلى الاخر لا فرق الا بالثبات
 والتذكير **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولهم اجر كريم
 ما نصه معناه والقراءة في يصاعف ما مر غير انه لم يحزم
 لانه خبران وهو مستند الى اهم او الى ضمير المصدر قال سعدى
 فندي لكن صرح في الحاشية الى اقول لا ريب ان المراد

ما في حيز الصلة اي كصدق يعني ثوابه على حذف مضاف
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه كمثل نبيثا عجيب الكفار
نباته ثم يبيح فتراه مصفرا ما نصه ولان المؤمن اذا اراد ان
محببا اليه قال سعدى افندي وينبغي ان يكون المراد بالمؤمن
الى اقول لا ينبغي التقييد بالكامل فان كل مؤمن يعلم ان
الله تعالى خالق كل شيء فاذا ارادى محببا علم ان الله خالق
فاجب بقدرته رحمة فلا تفوت القابلة **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه وفي الاخرة عذاب شديد ما نصه
ثم اكد ذلك بقوله ومغفرة من الله ورضوان قال سعدى
افندي والظاهر انه من غلط الناسخ اقول تهويل عذاب
الآخرة فيه تنظير عن الانهالك في الدنيا وعن سائر المعاصي
التي تجر الى العذاب ومن جملة ما ترك الطاعات ففيه
حث على الطاعات المستدعية للكرامة في العقبي بالمغفرة
والرضوان ولذا قالوا ان خوف العذاب اصل التقوى لانه
يوجب اجتناب المعاصي التي من جملة ما ترك الطاعات كما
قدمناه في تفسير قوله سبحانه انا كنا من قبله اهلنا مشفقين
فهو يوجب التحلى بالطاعات المستدعية للمغفرة وكرضوان
ثم اكد ذلك بقوله سبحانه ومغفرة من الله ورضوان فلا
غلط في الناسخ نعم لو كان على النهج الذي ذكره المحقق لكان

له وجه لكن ما في النسخة التي نسبها الى الغلط ابلغ لانه
يكون ذكر التفسير عن المعاصي المستدعي للرضوان على الطاعات
المستدعي للمغفرة والرضوان ثم اعقبه بذكر المغفرة وكرضوان
فكان اكد والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء ما نصه ذلك الموعود الى قال سعدى
افندي وفيه انها موعودة للموعود الى اقول يجوز ان يؤلف
بالمشعر الموعود والخطب بسير في الكشاف وحواشيه في تفسير
قوله سبحانه عوان بين ذلك الآية ان اسماء الاشارة والموصولات
تشتبه وجمعها ليس على قانون اسماء الاجناس بان يلحق
بها واخرها الف ونون او واو ونون بل يوضع صيغة مخصوصة
وكذا تأنيدها فيجوز فيها ما لم يجوز في اسماء الاجناس فيراد بالمفرد
ما يوراد بالثنائية والجمع وبالمذكر ما يوراد بالمؤنث **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه كيدوا سوا على ما فانكم ما نصه اي اثبت
وكتب كيدوا نحووا قال سعدى افندي لا ولى ان يقال اي
اعلم الى اقول هذا ظاهرا كما ذكره ابن السمين وغيره لكن القاضى
للحفظ سياق النظم اعني قوله تعالى الا في كتاب فانه يقتضي تقدرا
الاثبات والكتب ومعلوم انه لا يكون علة لعدم الحزن والفرح
الا في حيث معلوم **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تقرحوا
بما اناكم ما نصه فيه اشعار بان فواتها يلحقها اذ لم يلبث وطاعها

قال سعدى فدي اذ عدم السبب سبب العدم اقول اذا
عدم المعلولات تضاف الى اعدام علمها **سورة المجادلة**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قد سمع الله قول النبي
بجاد لك في زوجها وتشتكي الى الله ما نصه وقد يشعربان
الرسول والمجادلة يتوقع ان الله يسمع مجادلتها قال سعدى
افندي وفيه انه لا دلالة على تحقق التوقع من كل منهما اقول
اما تحققه منهما فدل عليه شكاها الى الله والنظارها الفرق
منه سبحانه ومراجعتها الرسول مرة بعد اخرى سيما
نطقت به الآية ونقله القاضي وغيره واما تحقق التوقع
منه عليه الصلاة والسلام فلا انه لم يزد ما على قوله حرمت
عليه ولم يذكرها الحكم تفصيلا وانتظارا للوحى وكما عاونه
يقول حرمت عليه وهي تقول ما ذكر طلقا وذكرى الارشاد
انه عليه الصلاة والسلام قال لهما ما عندى في امرك شيء
فهذا يدل على انه كان يتوقع تفصيل الحكم الشرعى من الله
ثما بالوحى فالتوقع منه ومنها كلمة ارض كلام القاضي
لمنع الخلق دون الجمع والله اعلم وقال سعدى افندي عند
قول القاضي يتوقع ان يسمع مجادلتها ما نصه الاظهر ان
يتوقع اقول هي حكاية حال ما ضيق على وزان ما في الآية من
بجادك وتشتكى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه ان انما هم

الا اللذى ولدتهم ما نصه وعن عاصم امها تم بالرفع قال
سعدى فدي ثم كان الاظهر تقديمه الى اقول انما هم اللذى
متعين الرفع فلا اختصاص بقراءة عاصم فلا يشبه بانها تم
الاول فلذا اقره اذ لا اشتباه **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه وان الله لعفو غفور ما نصه لما سلف منه مطلقا
او اذ انيب عنه قال سعدى فدي على مذهب الاعتزال
اقول المعتزلة يجمعون على عدم العفو عن الكبار بدون
التوبة الا ان منهم من يقول باستناعه عقاب و منهم من يقول باستناعه
سموا واما اصحابنا فالجمهور على انه تعالى يعفو عن بعض
الكبار مطلقا ويغضب ببعضها الا انه لا عام لنا شيء
من هذين البعضين بعينه وقال كثير من اصحابنا لا نقطع
بالعفو عن الكبار بل بتوبة بل تجوزه كما في شرح المواقف
فما صلب مذهب الجمهور ان العفو عن بعض الكبار بل بتوبة
وعن بعضها بما ثابت وكذا التغذيب على البعض الا اننا
لا نفرد كلام هذه الا ببعض بعينه وحاصل مذهب الكثير
من اصحابنا الا تجوز العفو بدون التوبة لكن لا نقطع
به ثم في هذه الآية الكريمة قد اخبر الله تعالى بالعفو عما
سلف منهم من الظهار حيا فتر القاضي بقوله عما سلف
فبالنظر الى صفته المبالغة في العفو العفو كان المناسب

التفسير الآخر ليعني العفو مطلقاً وبالنظر إلى ما فيها من اقامت
النكير عليهم بقوله سبحانه وانهم ليقولون منكرا من القول
وزورا المستدعي للحث على التوبة عن ذلك كان الانسب
التفسير الثاني اذ يحتمل ان الظاهر من مخاطبين من الذنوب
التي يكون العفو عنها بعد صدور التوبة اذ هو الانسب
ما تقدم من التشديد الاكيد وما تآخر من قوله سبحانه ذلك
لتمنوا بآفته ورسوله وتلك حدود الله والكافرين عذاب
اليم لا التعقيب بذكوا العفو عنهم مطلقاً وان كان الاطلاق
بالكرم العيم انسب وقد عرفت ان من الذنوب ما يكون العفو
عنه بعد التوبة سيما على قول الكثير من اصحابنا انا لا نقطع
بالعفو بدون التوبة فاحتمال كون العفو هنا مفيداً بالتوبة
قائم هنا فلذا ذكر القاضى هذا الاحتمالات بقوله او اذا
عنه وواقع على ذلك صاحب الارشاد ومجرد ذكر هذا
الاحتمال في هذا الموطن لا يكون بناء على مذهب الاعتزال
كيف ومذهب الاعتزال انه لا يجوز العفو عن كبيرة من الكبائر
بدون التوبة اصد والمحصل يجوز ان يكون ظاهراً هو لا يخفى
من الذنوب المقدم عفوها بالتوبة فذكر هذا الاحتمال
ليس بناء على مذهب الاعتزال بل بناء على ما قاله اصحابنا
ان من الذنوب ما يكون العفو عنه مفيداً بالتوبة في
علم

في علم الله تعالى القاضى لم يحذف عن المذهب الحق في كل من
التفسيرين واين هذا من مذهب المعتزلة الغائبين
بان لا عفو عن كبيرة من الكبائر بدون التوبة **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه فمن لم يستطع فاطعام ستي مسكيناً
ما نفعه ستي مدام رسول الله عليه وسلم وهو رطل
وثلاث لآل اقل ما قيل في المخرج في الفطرة قال سعدى افنى
والصواب في الفطن اقول يشعر بان التعبير بالفطرة
خطا وليس بصواب ففي القاموس الفطرة بالكسر صدقة
الفطرة قال سعدى افنى عند قول القاضى او لجواره في
خلول الطعام ما نفعه وفيه بحث فان ترك ذكر الم اقول
ما نقله المحقق هو المستور في الهداية وشرورها وحاصله
انه يجب تقديم الاطعام على المسكين ان وقع المستحق في خلول
الاطعام لا يستأنف لانه سبحانه ما شرط فيه ان يكون قبل
التماس كما شرط في الاخرى ونحن لا نحمل المطلق على المقيد
ان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكميين والوجوب
لم يثبت الا لتوهم وقوع الكفار مقدماً على التماس اذ يحتمل
قد رتب على الاعتاق او الصوم فيلزم ان يقع بعد التماس
على المعنى الى المستحق فالمنع لمعنى في غيره وهو توهم قد رتب
على اجداهم ولا يعدم شرعية الكفارة بالاطعام لخلل الو

كافي الصلاة في اللوات المكوهة والبيع وقت النداء
فقد تبين انه يجب تقديم الاطعام على التماس في خلا
عند أبي حنيفة الا انه لو وقع في خلوه لا يستأنف فاطلاق
الموان عند أبي حنيفة كما فعل القاضي محل بحث والقاضي لم
يتبع ما في الكشف كما زعم المحتج ولو لم يرد عليه شيء
وعبارته هكذا فان قلت ما بال التي لم يذكر عند الكفارة
بالاطعام كما ذكر عند الكفارين قلت اختلف في ذلك فعند
أبي حنيفة انه لا فرق بين الكفارات الثلاث في وجوب تقديمها
على المساس وانما ترك ذكره عند الاطعام دلالة على انه اذا
وجد في خلوه لا اطعام لم يستأنف كما يستأنف الصوم
اذا وقع في خلوه انتهى وهو على وفق مذهب أبي حنيفة رفته
على ما قرره **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وقدا نزلنا آيات
بينات ما نضه تدل على صدق الرسول وما جاء به قال سعدى
افندي الاظهر ما في الكشف فليس كل ما جاء به الحق اقول كانه
يريد الانشآت او لا توصف بالصدق وثابا الكذب لكنها
تتضمن الاخبار بحسن المأمور به وفتح النهي عنه وانت
خبير بما في تفسير المحقق من البشارة **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا اذا قاتلنا جيتم فادعونا
بالاثم والعدوان ومعصية الرسول ما نضه كما يفعله المنافقون

المنافقون قال سعدى افندي اشارة الى اختيار الحق اقول
في الكشف انه خطاب للمنافقين لكن ظاهر قول القاضي
كما يفعله المنافقون يدل على اختياره وكونه خطابا للمؤمنين
تحذيرا لهم عن الوقوع فيما يفعله المنافقون سيما والابا
وتكريرا لايها الذين امنوا بعده يؤيده فان الخطاب
به المؤمنين حتما **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه واوا قبل
النشر والاية ما نضه وارفعوا عن المجلس قال سعدى
افندي الاولى على المجلس اقول هو في نسخة تبين **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه والذين امنوا العلم درجات
ما نضه فان العلم مع علو درجة له قال سعدى افندي
الاظهر بعلو الحق اقول مراد القاضي انه مع علو درجة في تفسير
نفسه يقتضي العمل المقرون به لا فترانه به مزيد رفته
فتعريف القاضي اظهر **سورة**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه فاقموا الصلوة واتوا
الزكاة ما نضه فلا تفرطوا في اذمها قال سعدى افندي
ويعلم تمامه فان ما ذكره صاحب الكشف الحق اقول انت
خبير بان قوله تعالى استغفم وقوله سبحانه وتعالى واذ لم
تفعلوا وتاين الله عليكم صريح في استغفمهم وان ذلك
ذنب عفا الله عنه ثم ترتيب فاقموا الى اخره على قوله سبحانه

فادلم تفعلوا ترتيب المسبب على السبب مشعر بقوة
تعبير كما قال صاحب الكشف اذا حاصله حيث فرطتم فيها
امرتم به من تقديم الصدقات فاد تفعلوها في الصلوة
والزكاة وسائر الطاعات ليحضر بذلك ما وقع منكم
من التفريط ولو كان المراد محض الادامة كما قال المحشي
لقال ان محشي راديموا اذ جعل الفعل على ادامته مستفيض
فصرح بالتميز عن التفريط لا لشعار بما في مقابلة من
صدور التفريط منهم ولذا لم يقتصر على مجرد الادامة
وصرح بالتفريط **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه انهم
ما كانوا يعملون ما نصه فتمت نواع على سوء العمل واصروا عليه
قال سعدى افندي الظاهر ترك الفاء الخ اقول لا بل
الظاهر الايتان بها كما فعل القاضى لان هذه الجملة استيناف
بياني بجي به تعليل لما اعد لهم من العذاب ومفادها تكرر
العمل السيئ منهم فيما مضى كما تفيد كلمة كان وصيغة المضارع
ومجرد سبق ذلك منهم فيما مضى غير كاف في التعليل فلا بد ان
يغرم عليه ان ذلك صادعادة ودد نالهم لتكرره منهم
فلذا استخفوا ما اعد لهم فلا بد من الفاء التقرع به وهذا
كلوم خطوب به النبي عليه الصلوة والسلام نعم ان حمل على
انه حكاية ما يقال لهم في الاخرة كما هو ثاني الوجهين في

الكشاف

في الكشاف لم يحتج الى اعتبار ما ذكره تفريع التمر ان
يكون حكاية ما مضى منهم في الدنيا لكنه غير مناسب للسباق
فلذا لم يذكره القاضى **سورة الحشر**

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه هو الذي اخرج الذين
كفروا من ديارهم لاول الحشر ما نصه اي لاول حشرهم من
جزيرة العرب قال سعدى افندي كان الظاهر ترك
هذا القيد لا يهاهم انهم الخ اقول هذا من القاضى لبيان
الحادثة فلا يعتبر مفهوم المخالفة فيه عند الشافعية
سما مع قوله اذ لم يصحهم هذا الذي قبل ذلك وقال
سعدى افندي عند قول القاضى لاول حشرهم ما نصه
وفيه تأمل وكان الظاهر الخ اقول القاضى متابع في الوجه
المذكورة لما في الكشاف فحاصل الاول ان هذا اول حشر
اصحابهم بما فيه من الذلة ولم يصحهم هذا الذي قبل ذلك فالنظر
في الاوليه الى كون هذا الاخراج غير مسبوق باخر قبله
وهذه احسن الوجوه لما فيه من الاشارة الى ما كانوا فيه
من المنع وحاصل الثاني ان هذا اول حشر حشرهم الله تعالى
لاجل قتال المسلمين فانه اول قتال وقع بينهم وبين المسلمين
كما في الكشاف فاخرجهم الله من ديارهم فانهم تنادوا الى
القتال وخرجوا الى الامة واجتمعوا لتحصينها وتدرسيها

كافي الكثاف وفي كلا هذين الوجهين يراد بالاول ما ليس
مبوقا باخر وحاصل الثالث ان المراد بالاول الحشر اول
الجلد الى الشام فان الحشر هو الجلاء عن الاوطان اذ اعظم
الخطب كما ذكره الطيبي فهو اخرج جميع من مكان الى اخر فالمراد
بالاول ماله اخر من جنسه يعقبه وهو هنا اجل عمره ^{رضي الله عنه}
اياهم من خبيث الشام فقول القاضى او الجلاء الى الشام عطف
على حشرهم في قوله اول حشرهم للقتال الى في اول حشرهم للقتال
او في اول الجلاء الى الشام فان الجلاء حشر كما قد منا وليس
عطف على القتال ليلزم التفكير والتأويل كما زعم المحسن
هذا وفي بعض النسخ او في اول حشرهم للقتال فيجتمعون
يراد به في اول حشر الله اياهم لقتال المسلمين على ما قرنا
وان يراد اول حشر الله المسلمين لقتالهم والمآل واحد
هذا وباقي الوجوه ظاهر والله اعلم **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحان وقد في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايدهم
وايدي المؤمنين ولجملة حاله وتفسير للرعب قال سعدى
افندي ولا يخفى عليك بعده لعدم الاتحاد اقول ليس
المواد بكونه تفسير له ان يتحد معه وكيف يتحد المركب
الاسنادى مع المفرد بل المراد به ما يدل على **وجوه** وثبتة
الاتري انهم جعلوا قوله تعالى الى الله مرجعكم بيانا وتفسير
للقوله

وتفسير لقوله سبحانه عذاب يوم كبير قال العلامة القفاري
في شرح التلخيص وقد يكون وقد يكون الجملة في عاقبتها كونها
بيانا وتفسير للمفرد من مفرداتها كقوله تعالى عذاب يوم كبير
الى الله مرجعكم فانه بين عذاب اليوم الكبير بان مرجعكم
الى الله هو قادر وعلى كل شئ فكان قادر على اشد ما اراد من
عذابكم انتهى وهو خاتمة بيوتهم من ما على الفرار كيلا يمنع
المسلمون بهاء بعدهم استحكام الرعب في قلوبهم وكان تفسير
له على حدة ما قرنا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه يقولون
ربنا افقر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ما نصراي
لاخواننا في الذين قال سعدى افندي قلت كان حقه التقديم
الى اقول هو مقدم عليه في جميع النسخ التي رأيناها نعم لو قد
على الذين سبقونا كان **اظهر** **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحان لن اخرجكم لخرجي معكم ولما تطيع فيكم احدا ما
نصه في قتالكم او جد لاكم قال سعدى افندي قلت هذا
سهو الى اقول كان نسخة المحسن كما ذكرنا ما في النسخ التي
رأيناها فهو واقع في محله بعد قوله ولا تطيع فيكم احدا
القاضى في تفسير قوله سبحانه كمثل الذين من قبلهم قريبا
ما نصه في زمن قريب وانصابه بمثل اذا التقدير كوجود
مثل قال سعدى افندي ويجوز ان نصابه بالتشبيه الى اقول

لا يخفى ان المعنى ان صلة هؤلاء اليهود الغريبة فيما جرى
عليهم من القتل والحرق مثل صفة اهل بدر التي حصلت
في زمن قريب لم ينطمر نازحاً بعد وهي قتلهم وتخزيهم
ايضا فقرئ باظرف الوصول الصفة المشبهة بها فلذا قدر تعلق
الظرف بوجود المثل وحاصله تشبيه ما وقع هؤلاء بما وقع
لأولئك وليس المعنى على انهم يشبهونهم في زمن قريب
ولا يتأخر كما زعم المحشي فانه معنى كركك كما لا يخفى **قال القائل**
في تفسير قوله سبحانه كمثل الشيطان اذ قال لا اؤذيكم
بما نصه اي مثل المنافقين قال سعدى افندي كمثل الشيطان
بدل من الاول قول لا يخفى انه سبحانه ذكر حال اليهود وما جرى
عليهم من قتل وتخزي ثم ذكر حال المنافقين معهم في اغرابهم
على القتال وتخليهم عنهم ثم ذكر تمثيلين الاول لحال اليهود
بحال الذين من قبلهم قريبا في القتل والحرق والثاني لحال
المنافقين معهم في اغرابهم والتخلف عنهم بحال الشيطان
في اغرابه للانسان على الكفر ثم التبري عنه فقوله سبحانه
كمثل الذين من قبلهم الاله خبر مبتدأ محذوف تقديره مثلهم
كمثل الذين من قبلهم اي مثل الفريقين اليهود والمنافقين
فاجل في المبتدأ المحذوف حيث استدل كل من الفريقين اليه
من غير تعيين ما استدل به بخصوصه فقه بان السامع يرد

كلا

كلا من المتولين الى ما يناسبه فالاية على نهج قوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
حيث اجل في ضمير قالوا ثم ذكر ما لكل اظهر وان السامع
يرد كلا الى ما هو له فقوله تعالى كمثل الذين من قبلهم خبر
اول للمبتدأ المحذوف وقوله سبحانه كمثل الشيطان
خبر ثان فكانه قيل مثل اليهود في حلول العذاب بهم كمثل
الذين من قبلهم ومثل المنافقين في اغرابهم والتخلف عنهم
كمثل شيطان اذ قال لا اؤذيكم الا كراهية كما قرره في
الارشاد ولا ينافيه قول القاضى اولا اي مثل اليهود وثانيا
اي مثل المنافقين لانه بيان التفصيل ما اجل في المبتدأ
المحذوف ويجوز ان يكون مراده تقدير مثل اليهود في الاول
ومثل المنافقين في الثاني من غير تقدير مبتدأ بمثل يشتمل
عليهما لكن الاول اولى لما في هذا من المحذف في الموضعين
وكيفما كان فجعل كمثل الشيطان بدلا من الاول وجعل
الضمير في مثلهم المقدر في المقاميين للطلوعين كما فعل
المحشي محل نظره والله اعلم **قال القاضى** في تفسير قوله سبحانه
لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا
من خشية الله ما نصه تمثيل وتخيل كما مر في قوله سبحانه
اننا عرضنا الامانة الاله قال سعدى افندي ليس المراد

ليس المراد المصطلح في القول قد تقدم ان التخييل تشبيه
معنى معقول بحقوق بشي حسي مفروض ثم اطلاق المركب
الحسي المفروض على المعنى العقلي المحقق فهو نوع من التمثيل
قال صاحب الكشاف هنا هذا تمثيل وتخييل كما مر في قوله
اقام عرضنا الامانة انتهى وقال هناك ما نصته فان قلت
قد علم وجه التمثيل في قولهم اراك تقدم رجلا وتوضعا اخرى
وكل واحد من المثل والمثل به شيء مستقيم داخل تحت
الصفة وهذا ليس كذلك فان عرض الامانة على الجهاد
واباء واشفاقه محال فكيف يصح بناء التمثيل على المحال
وما شال هذا الا ان تشبه شيئا بالمشبه به غير معقول قلت
المثل بد في الالة وفي قولهم لو قيل للشحم اين تذهب ونظائره
مفروضة والمفروضات تخيل للذهن كما المحققات مثل
حال التكليف في نقل الحمل بحالة المفروضة لو عرضت على كثر
والارض الى وقال في تفسير قوله سبحانه وسع كرسى سموات
والارض ما نصته ما هو الا تصوير لعظمته وتخييل فقط ثم
قال وانما هو تخيل العظمة وتمثيل فقال صاحب الكشاف
وفي قوله انما هو تخيل وتمثيل بصرح بان التخييل نوع من
التمثيل الالة تمثيل خاص يكون المشبه به فيه امر مفروضا
ثم اذا كان الممثل به بجميع اجزائه مفروضا كما نحن فيه

فهو

فهو التمثيل التخييلي والافهوا الاستعارة التخييلية
التابعة للاستعارة بالكناية الى فقد ظهر ان
هذا نوع من التمثيل المصطلح وقد بسطنا الكلام
فيه عند تفسير قوله سبحانه فانما ابتناطاي عيسى و
قد تبين العلامة الطيبي وجه التمثيل في هذه الالة
فليراجع **سورة الممتحنة**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا لا
تخذوا عداوي وعدوكم اولياء ما نصته تركت في
خاطب الى قال سعدى قندي قوله فهو اباء الرجوع
فيه نظر فكيف يكون الى اقول همهم بالرجوع لم يذكر
القاضي فيما راينا من النسخ وانما ذكر صاحب الكشاف
القاضي في تفسير قوله سبحانه تسرون اليهم بالمودة
ما نصته بدل من تلقون او يستيناف قال سعدى قندي
للسؤال المستفاد الى اقول جعل الاستيناف بمعنى
جواب سؤال تبعا لطلب الكشف وقال بعض المحققين
انه بمعنى الكلام المبتدأ وهو الاوجه فانه لا يحسن
السؤال بلاذا صدر من بعد النهي عن اتخاذهم اولياء
اعداء الله واعداءهم كافرين بالحق مخرجون الرسول
واياهم لحضرة امنوا وبعد الجملة الناطقة بان اتخاذهم

عداء

اوليا وليس شان المخلصين لله تعالى اذ بعد هذا كله
لا يحسن الاستقار من الصحابة الكرام بان يقولوا
ماذا صدر منا قالوا وجه انه كلام مبتدأ وورد على سبيل
تعداد القبيح في اتخاذهم اوليا فانه بعد ما ذكر قبحه
معلوما ذكر ثانيا انه لا طائل تحته من حيث الامور
الدنيوية لان الله تعالى يعلمه فيعلم رسوله فلا يجدي
الاسرار نفعا اصلا والله اعلم **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ومن يعلم منكم فقد ضل سواء السبيل ما نصه
اخطاه قال سعدى افندي ويجوز ان يجعل قاصرا
للم اقول لا يخفى ان المعنى على المتعدي انه اخطا السبيل
السوي فوقع في ضده لانه اخطا في السبيل السوي
وان قاله ابن السمي **قال** القاضي في تفسير قوله سبحا
وودوا المتكفرون ما نصه ويجي وودوا وحده بلفظ
الماضي الى قال سعدى افندي فيه بحث فانه لا يكون
الى اقول لا يخفى ان المراد بكونهم اعدائهم اظهرهم
العداوة والجد في مقتضياتها لا مجرد كونهم اعدا لان
ذلك ثابت في نفس الامر فلا معنى لتعليقه بالشرط المكفرون
ولذا قال الطيبي صاحب الكشف ان عطف وييسطوا
بمنزلة التفسير للجملة السابقة مثل اعجبني زيد علمه

وكذلك

وكذلك واداتهم كفرهم ثابتة في نفس الامر بثبوت كعداوة
فليس المعلق بالشرط مجرد الودادة بل الجد وبذل الجهد
في اتيارهم على الكفر عند الظفر بهم وهذا كفرهم ثم الاجزى
الثلاثة وان كانت لازمة للشرط كلها لكن لزوم الجزء
الاخير للشرط وحصوله على تقدير حصوله اثبت واوضح
من الاولين بحيث لا شبهة في تحققة اصلا اذ ربما
يتكون الاولين لدى كظفر يندكر ما بينهم من القرابة
والصدقة وبما نشا واعليه من قولهم اذ املكك فاصح
بخلاف الاخير اعني الاجتهاد في وادتهم فانه لا يحتمل من
المشبهة ما يحتمل الاولان اذ الاخير مقدم عندهم على كل
شيء اذ به تتحسم مادة المقابلة والمخاصمة بالكلية
ان حصل فاختير فيه التعبير بالماضي لانه اذا وقع خبر اول
على تحقق خبره ومعه خبر ما على تقدير الشرط والماضي وان
انتقل الى معنى الاستعيان بكلمة الشرط الا ان لفظه
باعتبار وصفه الاصل هو ذن بالتحقق وهذا مراد القاضي
بقوله لا تشعاز بانهم وودوا ذلك قبل كل شيء الى الا انه
اوضح على عادته وهذا حاصل ما في الكشف والمفتاح
كما حققه في شرحه العادمة التفتازاني واما جعل جملة
وودوا لالا وعطفها على الجملة الشرطية فمخاود عن

النكتة السرية في التعبير بالماضي مقام المضارع لا يمكن
 حمل كلام القاضى عليه كما زعم المحقق ان يكون الماضى
 واقعاً في موقعه الاصل مستعمل في معناه اعني المعنى
 هي لاني بمعنى الاستقبال فلا يطلب له نكتة من الانعاز
 المذكور او غيره فلا يجوز حمل كلام القاضى عليه بغير شيء
 هو ان المحقق الشريف في حواشيه على شرح التلخيص
 جواز ان يكون مراد صاحب الكشاف في الآية ان مجموع
 الحلل الثلاثة هو الجواب وذكر ان المجموع المعلق بالشروط
 غير حاصل وان كان بعض اجزائه حاصل فلا حاجة ح
 الى تأويل الوردية باظهار مقتضياتها بل تبقى على ظاهرها
 ولا يفتقر كونها حاصلة من قبل فيمكن حمل كلام القاضى
 عليه ويندفع ايضا اعتراض المحقق لان حصول الوردية
 من قبل لا يمنع تعليق المجموع فليتامل **قال** القاضى في تفسير
 قوله سبحانه الا قول ابراهيم لابيه لا تستغفرن لي ما نصه
 استثناء من قوله اسوة حسنة له قال سعد كافي
 اي منقطع اقوالا خلف في هذا الاستثناء فذهب صاحب
 التفسير الى انه منقطع ومحي السند فيما نقله الطيبي الى
 انه متصل وظاهر كلام جارا لله والقاضى انه متصل
 لانهما اطلاقاً ولم يقبلوا بالانقطاع والتبادر **الاستثناء**

عند

عند الاطلاق هو المتصل اذ هو الاصل ولو اريد المنقطع
 لقيده ويبدل عليه قول جارا لله ان المراد بالاسوة
 الحسنة قولهم الذي حق عليهم ان يتسوا به ويبدل عليه قولها
 اخر ان قولهم ربنا عليك توكلنا الآية متصل بما قبل **الاستثناء**
 وانه من جملة الاسوة للحسنة ولا ريب ان استغفار ابراهيم
 لابيه من الاقوال الحسنة لانه عن وعد او قبل النهي فليست
 اذ لا يحمل ذلك ذلك للمؤمنين لورود النهي ومعلوم انه
 اذا كان المتصل لا يعدل عنه الى المنقطع والى هذا مال
 ابن السكيت في توجيه عبارة الكشاف **قال** القاضى في تفسير
 قوله سبحانه ربنا عليك توكلنا واليك اتينا واليك
 المصير ما نصه متصل بما قبل الاستثناء الى قال سعدى
 اقدي ولعل الاولى الى اقول لظاهر ان المراد مما قبل
 الاستثناء المستثنى منه معنى اسوة فهو متصل به كما صرح
 به في الكشاف حيث قال متصل بما قبل الاستثناء وهو
 من جملة الاسوة للحسنة فالقول ما قال صاحب الكشاف كذا
 جعل التقدير وقالوا عطفاً على لا تتخذ وافق مع زيادة
 المحذوف طول الفصل بين المتعاطفين وجارا لله صرح
 بخلافه حيث قال ويجوز ان يكون المعنى قولوا ربنا بدو
 الواو **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه لقد كان لكم فيهم

اسوة حسنة مانفة تكرى لمزيد الحث على التماسي بهم
ولذلك صدر بالقسم وابدل قوله لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر منكم قال سعدى فندي مخالف سلفه
في الاجزاب من يحكم بضعف الابدال الى اقوال القاضى
لم يحكم بضعفه بل ذكر ان اكثر على انه لا يبدل فقيه اشارة
الى ان القائلين بالابدال كثير وهم الكوفيون والاشعري
وانشدوا بكم قريش كفيينا كل معضله وام نهج الهدى
من كان ضليلا وهذا قد جعل في تفسير الاخبار قوله تعالى
لمن كان يراى الاية متعلقا بحسنة او بكائن على انه صفة
لها وبت القول بالابدال فحسب هنا ولعل وجهه
ان الايتسا بغيرنا عليه صلاة والسلام لا يكون لكل احد
بل لمن جمع بين رجاؤه الله واليوم الاخر والمواظبة على
ذكر الله تعالى حيث قال للقاضى ثم بعد قوله تعالى وذكر
الله كثيرا ما نصليه وقرون بالرجاء كثرة الذكور المودنة
بما دونه الطاعة فان موسى بالرسول من كان كذلك
انتم في كان حاصل الاية لقد كان لكم اسوة حسنة طاهلة
لمن قرن بين الوصفين واقفا هنا فالمقصود تاسي الكل
بإبراهيم عليه السلام ومن معه بالنبري بالكلية من
الكفار ولذا كرر قوله تعالى لقد كان لكم اسوة واكد الوعيد
بقوله

بقوله سبحانه ومن يتولى الاية كما قال القاضى انه جدير
فان يوعده به المكفار فكان المناسب ابدال قوله
لمن كان يرجو الله من ضميركم بدل كل من كل مع ان
المقصود بالنسبة هو البذل فقيه ايدان بان كل من
يؤمن بالله واليوم الاخر لا يترك الاقدا بهم وان
تركه مؤذن بسوء العقيدة كما قرره القاضى وهذا
لا يتنى الا على تقدير جعله بدلا مقصودا بالنسبة بدل
كل من كل والله تعالى اعلم الخبير **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
والله قدير والله غفور رحيم مانفة لما فرط منكم الى
قال سعدى فندي ثم ان المصنف تقاعد الى اقوال لم يتقاع
القاضى بل تقاعد عنهم المحسن فان القاضى ذكر ما يتكسب
الغفور بقوله لما فرط منكم في موالاتهم من قبل وذكروا
يناسب الرحيم بقوله لما بقي في قلوبكم من ميل الرحيم وهو
لف ونشر مرتب وحاصل الايات ان الله تعالى لما شدد
عليهم في قطع عروق المولات بينهم وبين اقاربهم واستلوا
ذلك وجدوا وصبروا عليه مع ما بهم من الميل الجيني الى
اقاربهم وعدهم الله تعالى بتسيير المودة بينهم بقوله
عسى الله ان يجعل الاية واعقبه بانه قد يور على ذلك
غفور لما فرط منهم في موالاتهم من قبل رحيم بهم لاجل ما بقي

في قلوبهم من الميل الجبلي الى الرحم وهذا قريب مما قال في
الكشاف ولما نزلت هذه الايات تشدد المؤمنين في
عداوة ابايهم وابنائهم وسائر اقاربهم من المشركين
ومقاطعتهم فلما راي الله منهم الجود والصبر على الوجه
المشديد وطول التمسك بالسبب الذي يبيح لهم الموالاة
والمواصله رحيم فوعدهم بتيسير ما تمنوه فلما فتح مكة
اظفرهم الله باصبتهم فاسلم قويمهم وتم بينهم من الغياب
والتصافي ما تم الى اخره **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
اذا جاءك المؤمنات المؤمنات يبايعنك على ان يشركن
بالله الالة ما مضى نزلت يوم الفتح الى قال سعد ائدي
وانت خير بانه لا دلالة له اقول القاضى ليس بصدد الاستدلال
وانما حكى ما وقع اعتمادا على ما روى **سورة الصف**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا لم تقولوا
ما لا تفعلون ما مضى ولم مركبة من لام الجرح الى قال سعدى
ائدي فان كلمه ما متعلق به اقول اى ما يستفهم عنه لفظا
ومعنى ويتعلق به ما معنى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
يريدون ليطغوا نور الله باقوا هم ما مضى يريدون ان
يطغوا واللام مزيد الى قال سعدى ائدي ويجوز والله
اعلم الى اقول لا يخفى ان قوله تعالى يريدون الالة استئناف

نشا

نشا من قوله سبحانه ومن اظلم الالة فاما ان يكون المعنى
يريدون بالافتراء ان يطفوا ويريدون الافتراء
ليطفوا وليس المعنى على مجرد حدوث حقيقة الارادة
مطلقا كما ذكر المحقق وكفا بالذوق شاهد **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
فى سبيل الله باموالكم وانفسكم ما مضى والمراد به الامر
وجئ بلفظ الجرايد الى قال سعدى ائدي ائدي ائدي
اقول لا يخفى ان اعتبار الاسرار التجدي لا يحسن الايمان
والذي يحسن فيه الاستمرار الثبوت وغير مدلول المضارع
وكذا جعل المضارع للحال فهو وان حسن في تؤمنون كما
في تجاهدون الالة في معنى الامر وهو طلب ما ليس بحاصل
على ان المقصود هو الجمع بين الايمان والجهاد كما صرح به
القاضى والجمع غير حاصل لهم في الحال فالاولى ان يكون مراد
القاضى ما في المفتاح من ان العدول عن الامر الى الاخبار
قد يكون محل الخطاب على المذكور ابلغ على بالعطف
وجر كما اذا سمعت من التجبان ينسب الى الكذب يقول
قائمتي هذا ثم تلا حديث المفتاح هذه الالة الكريمة قال
المحقق الشريف في شرحه وكون الاخبار حملا للخطاب
على المطلوب ابلغ على من حيث انه يدل على تحقق الاستئثار

حتى صحح الاخبار عنه من حيث الصورة واما كونه بالطف
وجه فمن حيث انه يدل على ان المخاطب في محبة الطالب
بعده المثابة اعني انه بحيث لا يجب ان يتسبب الطالب
في كلامه الى الكذب بحسب الظاهر ثم قال في تحقيق
الاية الكريمة والعنكة في العذول الى الخبر اظهار الرغبة
في وقوع المطلوب وهل الخطاب المخاطب عليه بالعطف
وجبه ووصفه بتحقيق الاستئصال حتى صحح الخبر بوقوعه ولو في
الاستقبال انتهى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وبشر
المؤمنين ما انصه على محذوف مثل قل يا ايها الذين امنوا
وبشروا على يؤمنون قال عدي افندي وقد قالوا لا اقول
منع ذلك بجوارزه بدون التصريح اذ اوجدت القرينة
مثل قوله تعالى يوسف عرض عن هذا واستغفر لي ذنبك
والقرينة هنا الجمع في جانبهم والافراد في جانبه عليه الصلاة
والسلام في تعيين انه المبشر واما قول المحقق وبشر اي بالبشر
تمام التجارة فلا يكفي في حسن العطف على ما هو تفسير التجارة
التي هي من فعلهم فلا بد من المصير الى ما في الكشف من ان قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا تناول للنبي راسه كما نقر في
اصول الفقه فاذا فسرت باسموا وبشروا على تجارته عليه
السلام الرايحه وتجارهم الصالحة وقد امنوا لانه البشير

بالمعفة

بالمعفة والنصر متأخر عنها وهما عن الايمان المنتج
لها فتاسب ان يقدم الاسم بالايان من هذا الوجه
للتقديم رتبة الفاعل ثم لو سلم فلا مانع من العطف
على جواب السائل بما لا يكون جوابا اذا فاسبه فيكون
جوابا للسؤال وزيادة كيف وهو داخل فيه كأنهم قالوا
ولنا ياربنا فقال امنوا يكن لكن كذا وبشرهم يا محمد
شبهة لهم وفيه من اتمامه الظاهر مقام المصير وتوزيع
الخطاب ما لا يخفى ببل موقعه ومن هذا التقرير
لاح انه اولى مما اثره ان التقديم فابشر يا محمد
وبشروا من عطفه على قل مقدار اقبل يا ايها الذين
امنوا على ما في المفتاح لخالوها عن الفوايد المذكورة

سورة الحج

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وان كانوا من قبل
لغي ضادل بين ما انصه من الشرك وخبث الجاهلية وهو
بيان لشدة احتياجهم الى نبي يرشدهم وازاحه
لما توهم ان الرسول لعالم ذلك من معلم الحق قال سعدى
افندي في تامل الى قوله والاف قد كان فيهم مهتدون
اقول هب انهم اهتدوا بالخلاص من الشرك والاحاطة
ببعض اخبار الماضيين وعلموا ان الله دينه غير ما الجاهلية

عليه فهم لم يخلصوا بالكلية عن خبث الجاهلية لبعض
العقائد الزائفة واخلق الجاهلية الذميمة والافعال
المتبشعة كمنكاح المحارم الى غير ذلك من المذام فهم
هذا الوجه في ضلال محتاجون الى الاهتداء ومن اين
لهم الاطلاع على ما حواه الكتاب المجيد من الاصول والفروع
وما تضمنته من الحكم والمصالح مما لا يعلم الا من الرسول
فضلا عن ان يعلموه **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ما نصه ذلك الفضل الذي
امتاز به عن اقرانه فضله قال سعدى افندي يعنى
من الاميين او من الانبياء اقول مراد القاضي باقرانه ما
يعم الاميين لانهم اقرانه في الامية والانبياء لانهم اقرانه
في النبوة وقد اشير الى تفوقه على الانبياء ببقاء دعوة
الى يوم القيمة وقد اشير اليه بقوله تعاواخر من منهم
حما فسر القاضي بقوله الى يوم الدين فلو عبر المحشى
بالواو مكان او في قوله او من الانبياء لكان احسن
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه قل ان الموت الذي
تفرون منه فانه ملائمتكم مانصة والفاء لتضمن
الشرط باعتبار الوصف وكان قراهم الى قال سعدى
افندي ولا تظهر الدلالة على اعتبار الاسراع اقول عبارة

القاضي

القاضي هكذا وكان قرارهم يسوغ لحقوقهم انتهى فقوله
يسوغ بالواو والعين المعجمة من الشوق هكذا في جميع
النسخ التي رأيناها وكانها في نسخة المحشى بلفظ يسر
من الاسراع فبنى عليها ما بنى وهي من تقريب الكاتب والله
العليم **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه اذ انودي للصلاة
من يوم الجمعة ما نصه بيان اذا قال سعدى افندي وفيه
بحث فان وقت النداء جزء الى اقول اجيب بان المزمع
من تفسير وقت الاذان يوم الجمعة ان يكون بيوم الجمعة
ظرفا للذان وهو لا يستلزم الا وقوع الاذان في جزء
منه ولا محذور فيه كذا نقله المحشى المدعو شيخ زاده
وطاصله انه اذا جعل يوم الجمعة بيانا وتفسير الوقت
النداء كان المراد بوقت النداء فكانه قبل اسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع في يوم اذن فيه للصلاة ثم فسر
اليوم بانه يوم الجمعة فقد ذكر اجمالا وتفصيلا ولا يقدح
في ذلك ما ذكره هذا المحشى من ان الامر بالسعي وترك
البيع لا يتجاوز وقت النداء الى لان اذ فيها مع الظرفية
بمعنى الشرط فتدرك على ترتيب السعي وترك البيع على النداء
وتأخر ذلك عنه لانه الجزاء وهو السعي وترك البيع سبب
من الشرط الذي هو النداء وقد زاد ذلك وضوحا قوله

يب

سبحانه فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض لاية وهذا
كما نقول يوم الجمعة يزورني زيد فأكرمه فترتب الاكرام
على زيارة الواقعة في جزء من يوم الجمعة مع اتساع يوم
الجمعة واما دعوي ان مراد القاضى من البيان الذي هو
معاني كلمة من ما يتناول التبعيض والظرفية فهو خلاف
الظاهر جدا نعم لو جعلت من بمعنى في على حد قوله تعالى
ما ذا خلقت الارض كما فسر به بعضهم لكان حسنا

سورة المنافقون

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اتخذوا ايمانهم جنة فصدوا
ما نعتهم صدوا او صدوا قال سعد بن خنيس لكن معنى المنع
اظهر الى اقول لا مطلقا بل فيه تفصيل وذلك ان القاضى
فسر ايمانهم او لا يحلفهم الكاذب فكان كلاما مستأنفا بعد ا
لقبا يحتمل كما حكا الله عنهم بقوله هم الذين يقولون لا نتفقوا
الاية وفسرها ثانيا بفسادهم المذكورة اعني تشهد انك لا
الله ليكون استثنافا مبينا لما تقدم في ذلك كما قال المحقق
ثم ان قوله تعا فصدوا يحتمل ان يكون من المتعدي الى فصدوا
الناس من سبيل الله وان يكون الصداقة بمعنى الامر بالامر
فامر ضوا عن سبيل الله والمناسب لتفسير الايمان بالحلف
الكاذب ان يكون المراد بالصداقة المتعدي اعني منع الناس عن

سبيل

سبيل الله كما حكا الله عنهم بقوله هم الذين يقولون لاية
فانهم قالوا ذلك فنقله عنهم زيد بن ارقم اليه عليه الصلاة
والسلام فحلفوا انهم لم يقولوا حبا فصدوا حبا الكشاف
وغيره بما لا مزيد عليه فالمعنى انهم اعدوا الايمان الكاذبة وقاية
من القتل والسبي فصدوا الناس عن سبيل الله وحلفوا
فصدوا عن الناس واقع بعد اعداد الايمان الكاذبة وقبل
صدورها بالفعل عنهم حبا فنقلناه فكان صدقهم للناس
عن سبيل الله من فروع اعداد الايمان الكاذبة والاربعة
صدقا للناس عن الاسلام ومقتضياتها مستأنفة لا توصف بالامر
عنه قطعاً من وابلغ لانه المناسب لما نوههم عليه حبا فنقلناه
وصرح به صاحب الارشاد ايضا فتفسير القاضى قوله تعا فصدوا
بقوله صد ابتنا على هذا ولا يلزم عليه تفسيره بالصداقة اعني
الامر اض لان اعراضهم عن الاسلام ورسوخ عقايدهم في الكفر
كما قال المحقق امر مستمر غير متسبب عن اتخاذ الايمان جنة واما
على الثاني اعني تفسير الايمان بشهادتهم بالرسالة فلا يلزم
تفسير صدوا بالصداقة اعني منع الناس عن الاسلام لانه ليس
من فروع شهادتهم له بالرسالة اذ نصريحهم بالشهادة برسالة
وتما يصلح داعيا للناس الى الاسلام كما ما نفع عنه فلا يلزم
تفريعه عليه فالمناسب ان يراد بالصداقة الامر بكون

المعنى اتخذوا الشهادة برسالتك وقاية له ما بهم فليتموا
على الكفر والاعراض عن الاسلام لو ثبوتهم ان ذلك نجاة
لهم من القتل كذا على قراءة ايمانهم بكسر الهمزة اذ معناه
اتخذوا اظهار الايمان وقاية فالمناسب له ان يكون صدرا
من الصدود بمعنى الاعراض اي اتخذوا اظهار الايمان وقاية
لهم فاستمر على الكفر والاعراض ولا يذم ان يكون من
المتعدي اعني هذا الناس اذ اظهار الايمان وبما يكون داعيا
للمناس اليه لا مانعا عنه فلا يناسب ان يكون المنع من فروع
ظاهر لقول القاضى صدرا على التفسير الاول لقراءة
الاولى وقوله صدور ابناء على التفسير الثانى والقراءة
الاخيرة على طريقة اللف والنشر المرتب فيتأمل جيدا فائدة
ور القاضى ما اوجز لفظه وما اعتد بمعناه والله سبحانه
الخبير **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه هم الذين يقولون
لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ما نضه يقولون
للا نصار قال سعدى افندي الظاهر للمنافقين اقول بل
الظاهر ما قال القاضى فان المروي في التفسير ان جميعا
ابن سعيد جبر عزمه عنه فان سنانا الجهمي حليف ابن ابي
واقتلوا فصرح جميعا للمهاجرين وسنان بالانصار فاعان
جميعا جعلوا فقر المهاجرين ولطم سنانا فاشتكى الى ابن ابي

فقال

فقال لا نصار لا تنفقوا الى والله لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الازل عني بالاعز عن نفسه والازل
جانبا للمؤمنين واسناد القول الى المنافقين لرضاهم به كما في
الارشاد فكان الخطاب بلا تنفقوا لا نصار وتام كقصة
في الكشاف وقال سعدى افندي ان كان هذا حكاية نص كلامهم
الى قوله فلو كانوا مقرين برسالة الله الى اقول هم المنافقون
كانوا يقرن برسالة عليه الصلاة والسلام بل يشهدون
بقولهم انك لرسول الله وهم كاذبون فلا حاجة الى ما
تكلف من التوجيه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه لولا اقرتني
الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين مانضة وجزء
اكن للعطف على موضع القاء وما بعده قال سعدى افندي
اعترض عليه لاقول لم يرد القاضى ان فاصدق محله الجزم
ليرو عليه ما اورد بل اراد انه من العطف على الموضع وهو
المستمع في غير القرآن بالعطف على المتوهم وفي القرآن بالعطف
على المحل قاله الاقليد شرح المفصل عند الكلام على ما
نقله المحقق من عبارة المفصل مانضة وهذا من قبيل العطف
على المحل وهو شايخ ذابغ ومال كلام القاضى الى ما ذكر في المفصل
وحاصله انه لو وضع اصدق مكان فاصدق لكان مجزوما
مثل ليت لي مالا انفقته فكانه قيل ان اخرتني اصدق كما صرح

به في الكشاف وقد اشار اليه في تفسير قوله سبحانه ان نشأ
ننزل عليهم اية من السماء فظلمت اعناقهم لها خاضعين
حيث قال ثم وعطف فضلت على ننزل عطف واكن على
فاصدق لانه لو قيل انزلنا بده لفتح انتهى وقد بسطنا
الكلام على ما يتعلق بذلك ثم وهو عين ما قاله في الفصل
هزموا التالي لان الاول يكون مجزوما ولا فائدة فيه
فكانه مجزوم واما ما اجاب به المحشي من جعل المصدر خبر
مبتدأ محذوف والغاء رابطه لا عاطفة فمع ما فيه من
التكلف ومخالفة المعنى في امثاله اذ المعنى فيه على علق
حدوث الفعل بما قبله لا على الاخبار ببقوته ودوامه
كما هو مدلول الاسمية مخالف لاجماعهم على ان الغاء عاطفة
للمصدر على المصدر المتوهم وقياسه على قوله تعالى ومن
يضل الله فلا هادي لهم قياس مع الفارق لوجود اداة
الشرط فيه والله اعلم وقال سدي فتدي عند قول القاصي
وقرى بالرفع على وان اكون ما نصه وفيه نظر اقول الجيب
عنه بانه لم يرد ان في الكلام مبتدأ محذوف لعدم الباعث
على ارتكاب المحذوف بل اراد ببيان ان الواو في واكون للاستئناف
وافه كلام مبتدأ فتصوره بصورة الاسمية لكونها اظهر
في الاستئناف واما قول المحشي لا يبعد في غاية البعد

يرتكب العطف على التوهم الا عند تعيينه فكيف مع ظهور
الاستئناف **سورة النجاش**
قال القاصي في تفسير قوله سبحانه يسبح لله ما في السموات وما
في الارض له الملك وله الحمد ما نضه قدم الطرفين للدلالة
على اختصاصها الامر به اليه قال سدي فتدي اي تأكيد
اختصاصها فان اصل الاختصاص يدل عليه اللوم الا ان يقال
مدلول اللوم الى اقول ذكر بعضهم ان مدلول اللوم الاختصاص
في الاثبات بمعنى اثبات الشيء للشيء وهو اعم من الاختصاص
الثبوتي الذي هو بمعنى الحصر ولذا لم يذكر اللوم في ادوات
القصر لكن الظاهر من كلام الزمخشري في تفسير القافية
وفي تفسير قوله تعالى وما تنفقوا من خير فلا نفسكم انما للاختصاص
الثبوتي الا ان يقال ان ذلك بمعونة المقام واما في
حاجة الى تقدير مضاف في كلام القاصي ما على تقدير انها
الاختصاص بالاثباتي فظاهر اذ لا حصر فيها واما على تقدير
الاختصاص الثبوتي فلو دلالة عليها بالوضع قدمت
او اخرت فلا حاجة الى التقييد عليه بخلاف التقديم لما فيه
من ازالة الشيء عن مفرغ اعني الخبر مع ان دلالة التقديم
بالغوي فكان خليقا بالقرض على ان الدلالة على الاختصاص
ثم لا نزاع في جواز تعدد ما يدل على الحصر كما جاز تعدد

الدلالة على حكم واحد والمقصود التاكيد فليس فيه تحصيل
الحاصل وبالجملة لما كان في التقديم ازاحة الشك عن مقرو
مع الدلالة بالفحوى تعرض اليه بخلاف الدوام اذ الحصر معلوم
من الوضع على ذلك التقدير فلا حاجة الى التعرض الى بيانه
ولعل هذا وجه النظر الذي اشار اليه المحقق **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه واستغنى الله ما نقصه عن كل شيء قال قد
افندي حال بتقدير قد اقول الظاهر انه تذليل يؤكد لما سبق
من الوعيد والتمديد بقوله الم يأتكم فباء الذين كفروا الآية
اي وكان الله غنيا عن كل شيء فضلا عن طاعتهم فلذا اذا فهم
وبالامرهم وابادهم **ولم يبال لهم** وهذا المعنى حسن من
الحالية مع احتياجها الى تقدير قد وضم الزمخشري بقوله **الظن**
غناه والظاهر ان عطف على تولوا والله اعلم **سورة طلاق**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لا يخرجوهن من بيوتهن ولا
يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة ما قصد مستثنى من
الاول الى قوله الا ان تزني فتخرج لاقامة الحد قال سعدى اقد
وعلى هذا المعنى يجوز ان يكون مستثنى من الثاني الى اقول ان
اراد كونه مستثنى من الثاني مع انه مستثنى من الاول على طريقة
التنازع فلا يخفى ان الاستثناء من الاول مغن عنه اذ المنع
عليه لا يخرجوهن في حاله الاحوال لا يالكوه ولا يابا لاول الا

ان

ان يزني فيعمل لكم اخراجهن لاقامة الحد ولو كرها وهو مستلزم
جواز خروجهن في هذه الحال بارادتهن وقطعا اذ لا اكراه على
المحرم وان ارادانه يجوز من الثاني فقط كما جاز من الاول فقط
ففيه ان معنى لا يخرجن لا يخرجن باستبدادهن وارادتهن كما
صرح القاضي والزمخشري فالاستثناء منه نفي جواز خروجهن
لاقامة الحد بارادتهن ولا يستبدادهن وهو لا يستلزم جواز
الاخراج كرها فيبقى الزم من الاخراج على اطلاقه وليس كذلك
وهذا بخلاف الوجه الاخر اذ الاستثناء فيه من الثاني قطعا
اذ هو من قبيل الترتيب الا ان تكون فاسقا ولا تستم امكالا ان
تكون قاطع رحم فيكون متعابا يبلغ وجهه **قال القاضي** في تفسير
سبحانه فاشهدوا دوى عدل منكم ما نقصه على الرجعة والفرقة
قال سعدى اقدى اللوى والفرقة بالواو الجامعة اقول انما
القاضي باولان الواقع من المطلق احدا الامر من وان كان التعليل
متساويا لهما **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه واقيموا الشهادة
لله ما نقصه خالصا لوجهه قال سعدى اقدى قلت وفي المظم
والا اقول لا يخفى ان القائل باشتراط النصريح بالنداء انما
يقول به عند تغاير المخاطبين وعدم تضاد قهما مثل يا زيد قم
واقعد يا عمر وليس ما هنا كذلك لظهور ان المراد او شهدوا
اذا راجعتم او قارعتهم واقيموا الشهادة على ذلك اذا استشهدتم

في قوله

وهذا خطاب صالح لكل اذا المعنى يشهد كل منكم على
الرجعة او المغارقة اذا ارجع او فارق وليقم كشهادة
على ذلك اذا استشهد وقد يكون المشهد على رجعة او
مفارقة مقيما للشهادة على رجعة غيره او مفارقتة
وبالعكس فلا تغاير **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب
ما نصحه لاجل امر اضيق في قوله واخرجهم من المستكن وتقدير
حدود الله الخ قال سعدى افندي والاولى ان يعطف
الخ اقول انما لم يعطف لانهما معترضة بين قوله تعالى
اذا اطلقتم وقوله واللاتي ليسن والخطاب فيهما
وفي واتقوا الله للذود واج على انهم يدخلون في تعدي
حدود الله اذا خرج من لان ملازمتهن المسكن حتى للشرع
فاذا اخرج من كن من يتعدى حدود الله **قال** القاضي
في تفسير قوله تعالى سبحانه واللاتي ليسن من الحيض من فساكنكم
ان اربتم الاية مانصة شككم في عدتهن اي حستم قال
سعدى افندي المظاهر انه لا يمنع الخ اقول الظاهر المنع لظهور
خلوهم عن معرفة الحكم الشرعي بالكلية قبل النزول ولم
يكونوا سمعوه من النبي عليه الصلوة والسلام اذ لما
ارقياب من فارحين وقضه والمتبادر من الاستغناء
في ما وقع

في ما وقع في المروي عدم العلم بالمسؤول عنه سيما
على ما في الكشاف من انهم قالوا قد عرفنا عدة ذوات
الاقتراف فاعادة الاتي لم يحض فان المتبادر منه عرفنا
تلك ولم نعرف هذه اي جهلنا هاهنا نعم على التفسير الاخير
الذي نقله في الكشاف بغير يكون الارباب على
حقيقته اذ حاصله ان اربتم في دم البالغات يبلغ
الباس ادم حيضا واستحاضه فعدتهن ثلاثة اشهر
ويعلم من ذلك حكم من ادم لها بالاولى **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه واللاتي لم يحض مانصة اي
واللاتي لم يحض بعد لغرضهن كذا قال سعدى
افندي قوله لا يحض وفي بعض النسخ لم يحض وكذا
في نسخ الكشاف والاول اظهر اقول لابل الثاني اذهو
ما في النظم الكريم اعني بلم دون لا والقاضي لم يرد
على ما في النظم الايبان ان ذلك الصغير بتقدير
الخبر وكذا في الكشاف فانه بعد ان ذكر قوله تعالى
واللاتي لم يحض قال عن الصغائر الخ **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه فان تعاسرتم فستر ضجعه اضرعي
مانصة وفيه معاقبة للوم قال سعدى افندي ولا يغلو
من معاقبة الاب حيث اسقط الخ اقول قد دخل في خبر

شرف الخطاب بقوله سبحانه فان ارضعن لكم فانهن
اجورهن وايتمنن الالة اذ المراد كما قالوا ان لا يكون
من الالب من كسبه ولا من الام معاشرة وعتاب اللدم من
الالة ظاهر اما عتاب الالب فلا بل فيها ما يشتر بنوع
اعتبار بجانب الالب لما في الكشف من ان هذا كما تقول
لمن تستقصيه حاجة فيتوافق في مقتضيهما غير ان
لمن يتقى غير مقتضيه وانت ملوم وقوله اي اللجاي
يجوز الالب معاسر ترضع له ولده وان عاسرته امه
ثم امر بها بالاتفاق على حسب الوسخ وورع المعشر
تطيبا لقلبه قال الطيبي مخصص بالعتاب الام
ان المطلوب منها اللين ولا كذا كذا ما يطلب من الالب
القاضي في تفسير قوله سبحانه الذين امنوا قد انزل
الله اليكم ذكرا رسولا ما فصح او اراد به القرآن رسولا
منصوب بمقدرا مثل ارسل قال سوي فتدري فيه اشارة
الى الرد على النحوي اقول النحوي لم يذكره التقدير
سوي تقدير ارسل او ان يراد واذكر والقاضي موافقه
في ذلك وصارته هكذا رسولا هو جبريل ابدل من ذكرا
لانه وصف بتأدية آيات الله فكان انزاله في معنى
انزال الذكر فصح ابداله منه او اريد بالذكر الشرف
من قوله

من قوله وانه لذكر لك ولقومك فابدل منه كانه في نفسه
شرف اما لانه شرف لله عز وجل عليه واما لانه ذو مجد كقوله
عند ذي العرش مكين او جعل لكثرة ذكره كانه ذكرا او
اريد ذكرا في ملكا مذكورا في السموات او دل قوله انزل
الله اليكم ذكرا على ارسل فكانه قيل ارسل رسولا او اعمل
ذكرا في ذكرا رسولا اعلم المصدر في المعامل اي انزل الله ذكرا
رسولا انتهى وحاصله كما قال الطيبي ان رسولا اما ان يكون
معمولا لانزل على الابدال من الذكر او لا يكون معمولا له
فعل الاول المراد بالرسول جبريل عليه السلام ثم الذكر
اما ان يراد به القرآن او الشرف او الذكر المتعارف فانه
اريد القرآن فوصفه به للمباينة وان اريد الشرف
فالوصف اقل لكونه نازلا على خير البرية او انه في نفسه
ذو شرف واذ اريد به المتعارف فوصفه للمباينة او
انه ذو ذكرا في مذكور عند الخلق والخلق وعلى الثاني
الظاهر ان يراد برسولا محمد عليه الصلوة والسلام فهو
اما ان يكون معمولا للمجد في اي ارسل رسولا او معمولا
لذكر اي انزل الله ان ذكر رسولا انت هي ملخصا فانت
تري ان ليس في كلامه تقدير سوي ما قدره القاضي
ولا فرق بين كلايهما الا بما زاده القاضي من الاستعارة

والمجاز المرسل وكون الرسول بمعنى الرسالة وكان
الترجيح على ما يذكر ذلك لانه خلاف المظاهر الحاصل
لا يظهر كلام القاضي على الترجيح وقال سعدى
افندي عند قول القاضي وذكر امصدر ورسولا مفعول
ما نفع عطف على قوله مقدر الى قوله على التوسيع الاول
عبارة القاضي هكذا او اراد به القرآن ورسولا منصوب
بمقدر مثل ارسل او ذكر امصدر ورسولا مفعول او بدله
على انه بمعنى الرسالة انتهى وحاصل ما فهمه المحقق ان قوله
او ذكر اعطف على قوله مقدر فيكون المعنى على ذلك
هكذا او اراد بذكر القرآن ورسولا منصوب بمقدر
مثل ارسل او رسولا منصوب بذكر او رسولا مفعول او رسولا
منصوب بذكر او رسولا بدله على انه بمعنى الرسالة ولا يخفى
ركاكة هذا التوجيه لوجه الاول انه لا يحصل خلو
ورسولا مفعول لانه بعد ذكر كونه منصوبا به اى حاجة
الى ذكر كونه مفعولا ولو سلم الاحتياج كان يكفي ان يقال
وهو مفعول او على انه مفعول من غير حاجة الى ان يقال
به مظهره والثاني ان قوله او بدله معناه هكذا
او رسولا منصوب بذكر او رسولا بدله فقيه ما في الاول
اذا كان يكفي ان يقال هو مفعول او بدله والثالث انه

يلزم

يلزم عليه ان يكون بدله منصوبا به كما اعترف به المحقق
ولا وجه لكون البدل منصوبا بالبدل منه والرابع انه
يلزم عليه ان يكون التقدير او يراد بذكر القرآن ورسولا
منصوب بمقدر او رسولا منصوب بذكر اعلى تقدير ان
يراد به القرآن وفساده ظاهرا فلا عمل للمصدر الا ان
يكون بمعنى الفعل اعني يحدث ولا ينفعه ما اعتد به
من ارادته منه بعد الاعمال اذ المفهوم من العبارة كما قرأنا
ان يكون عاملا على تقدير ان يراد به القرآن كما لا يخفى
فالوجه الواضح ان يكون قوله او ذكر اعطف على الوجه
السابقة على سوال ما في الكشف يعني او ذكر امصدر
باق على مصدرية لا يراد به جبريل او النبي او القرآن اى
هو مصدر بمعنى كعمل ورسولا مفعول كما قال في الكشف
اعمال المصدر في المقام على انزل الله ان ذكر رسولا
اعمل ذكره رسولا وقول القاضي او بدله عطف على قوله
مفعول اى على تقدير ان يراد به المعنى للمصدر
يكون رسولا مفعول او يكون بدله على ان الرسول
بمعنى الرسالة وهذا توجيه في غاية الوضوح موافق
لما في الكشف هذا والظاهر ان لفظ مصدر من قوله
او ذكر امصدر سقط من نسخة المحقق فارتكب ما ارتكب

وعلى تقدير سقوطه ينبغي ان يحمل على ما قرره ناو يكون عطفا على
الوجوه السابقة ويكون التعدير يعني بالذ كرجير بل والبنى
او القرآن او ذكر احوال كون رسولا مفعوله او بدله وحاصله
ان ذكر اباق على مصدر رتبة بدليل انه اعلم او ابدل منه المصدر
فاغنى ذلك على التصريح بمصدر رتبة فكانه قال او ذكر اصدا
فانطبق على ما قرره ناو اوقاما في الكشف **قال** القاضي في
تفسير قوله سبحانه لتعلموا ان ابته على كل شيء قدير وان الله
قد احاط بكل شيء علما مانقة علة الخلق او تنزل او ضميرها
قال سودي افندي انا علمتكم بذلك او اخبرتكم اقول
الاولى فعل ذلك لتعلموا فان الفعل يعم الخلق والتنزل
فكل منهما فرد من افراده ولا كذا الاعلام والاعبار **سورة التهم**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ينبغي مرضاة ازواجك
مانقة تفسير التحريم احوال من فاعله او استيناف بيان
الداعي اليه قال سودي افندي انت خير بانه لا يناسب
تقدير السؤال الي اقول انت خير بان القاضي لم يقدر ^{السؤال}
عن الداعي الى التحريم ليرد عليه ان المخاطب يعلمه بل صلا
كله على تقدير الاستيناف ان قوله تعالى ينبغي الالة جملة
مستأنفة لبيان الداعي الى التحريم وهو ابتغاء مرضات
ازواجه وهو لا يليق ان يكون داعيا اليه فتيين بذلك

وجه الانكار الذي تضمنه قوله تعالى لم تحرم الالة اذا الاستغناء
ليس على حقيقته بل هو معاقبة على ان التحريم لم يكن لابتغاء
مرض فاجده ان يسأل عما ينكر منه وقد فعله غيره من الانبياء
كما قال تعالى الامام حرم اسرائيل على نفسه فاجيب بقوله
تعالى ينبغي مرضاة ازواجك ومثلك اجل من ان يطلب مرضاة من
بدلك فاصل كلام القاضي انه استوفى ببيان الداعي منه
الى التحريم فيقع جوابا عن السؤال بقوله لم انكرت على ولم
يقدر القاضي السؤال لم حرمت لينجى ان المخاطب يعلمه القاضي
في تفسير قوله سبحانه والله عفور رحيم مانقة عفور رحيم
لك هذه الزلة فانه لا يجوز تحريم ما احله الله قال سودي
افندي وفيه نظرا قول وجه النظر انه عليه الصلاة والسلام
لا يصدر منه عصية ولبواب ان تحريم الحلال ان كان باعتقاد
ما احله الله هو ما هو ولا يصدر من عوام المسلمين ففقد
عن الانبياء وان كان يجوز الامتناع من الانتفاع بالحلال
مع اعتقاد حله فهو ليس بعصية وهو المراد هنا وانما
عذر له وعبر عنه بالتحريم واعقب بذكر العفور الرحيم ^{نظرا}
الى مقامه الثاني عليه الصلاة والسلام لان فيه امتناعا
من الانتفاع بما اباحه الله تعالى كوما فيه شائبه عدم
قبول ما فضل الله به عليه فلذا عبر عنه بالتحريم في الالة الكريمة

وعبر بذلك القاض متابع لما في النظم الكريم وبياناً لما لم يشر
 به الاسماء الجيدة من المغفرة والرحمة المترتبة على
 ذلك والله اعلم القاض في تفسير قوله سبحانه وان
 تظاهروا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
 مانسته فلان يعدم من يظاهرون من الله والملائكة وصلاح
 المؤمنين فان الله ناصرهم وجبريل رئيس الكروبيين قس
 الى قال صلى الله عليه وسلم قد ركل من العطوفين خير اهل الجنة
 الى قوله فانه لا يظلم المانع الى اقول ما هو ذنب العلامة
 الطيبي فانه منع كون جبريل وصالح المؤمنين عطفاً على
 موضع ان واسمها لما فيه من نقص الخضر الذي يفيد تعريف
 الجزئي وضمير الفصل لانه لا يقال زيد هو المنطوق و
 بل يقال لا غيره كافي للفتح ثم اختار ان يكون جبريل مستنداً
 وصالح المؤمنين والملائكة عطفاً عليه والخبر ظاهر لانه في معنى
 الجمع كما ذكر ابو البقاء وذكر ان كلمة بعد ليست من قبل
 قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا بل عكسه فهي من قبل قوله
 ثم انكم بعد ذلك لفي شقاق اي بعد ما ذكر في الكمال وقوله
 لها ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك انتهى وانما ضمير ياء
 الخطا نصرته غير الله عن نصرته الله سبحانه امر معلوم لكل
 احد فلا يحتاج الى التخصيص عليه والمقام مقام بيان الظاهر

وقوتهم

وقوتهم وكثرتم لا بيان ان هذه النصرة دون تلك النصرة
 فالوجه ان الضمير ليس للفصل بل للتقوي كما هو المفهوم
 من عبارة الكشاف بما قرره صاحب الكشف وان الاضافة
 في مولا مطلقية لا تفيد التعريف لانه بمعنى ناصرة كما ذكره في فضل
 اليماني فلا حصر وان عطف جبريل وصالح المؤمنين على محلي
 ان واسمها وقوله لها والملائكة بعد ذلك ظهر من جملة معطوف
 على ما قبلها وان الاشارة في بعد ذلك الى صالح المؤمنين والبعده
 لمزيد الرتبة مثل قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان نصرة
 الملائكة اعظم من نصرة صالح المؤمنين لتمكّنهم مما لا يتمكن منه
 البشر ولا يلزم من هذا افضليتهم وهذا هو التوجيه الذي
 يتلقاه الذوق وهو الذي ينبغي ان يكون مراد القاض كما
 يشهد به قوله ويقول بعد ذلك تعظيم لمظاهرة الملائكة
 من جملة ما ينصره الله به والقول بان الخبر محذوف والموضع
 كما في المصحح بعيد ولا قرينة تدل على المحذوف وان كان الواقع
 ان جبريل قرينه والمؤمنين اتباعه والظاهر ان مراد
 القاض السحاب معني النصرة على الكل فمنها ما يكون
 منه سبحانه بغير واسطة ومنها ما يكون منه تعالى
 بواسطة واما قوله وجبريل قرينه الى فهو بيان لكيفية
 النصرة فان جبريل لما كان قرينه كان ناصر له بالتأييدات

الالهية على ما شان تأييد الملائكة والمؤمنين لما كانوا
 اتباعه واعوانه كانت نصرته له نصره الاتباع
 من غير تخلف والله سبحانه العليم **سورة الملك**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وهو على كل شيء
 قدير ما نصه على كل ما يشاء قدير قال سعدى بن عبد
 لم يرتض ما في الكشف من تخصيص الشيء بما لم يوجد
 لا يظهر له وجه له اقول تحقيق المقام ان الملك على ما
 ذكره بعض المحققين صفة قائمة بالذات متعلقة بالغير
 تعلق المتعرف التام المقتضى لاستغناء المتصرف وافقاء
 المتصرف فيه اليه ولذا لا يصح على الاطلاق الا الله
 سبحانه وحده وهو اخصر الملك بالكر لانه تعلق
 استيلاء مع تمكن من التصرف من غير نظر الى استغناء
 وافئدة وفي قوله سبحانه بيده الملك استعارة تمثيلية
 بتشبيه الحال في احاطة تعالى بالاشياء واستيلائه
 عليها على وفق مشيئته سبحانه بحاله كون الشيء في قبضه
 من يتصرف فيه كيف يشاء ثم لما في الملك من معنى
 استغناء المتصرف من المتصرف فيه وافئدة المتصرف
 فيه في بقاء وجوده ولسا تراحواله كان له اختصاص
 بالموجودات قطعاً كما يتبين به الاستعارة ايضاً كما

ان ما في قبضه اليد لا يكون الامور فلذا فسر صاحب
 الكشف بقوله بيده الملك على كل موجود مشيراً بكلمة
 على الى معنى الاستيلاء والكلية الى ما في اداة التعريف
 من الاستغراق مع ما في دلالة المقام ووقوع كلمة كل
 في قرينة وكذا الملك في العرف العام اعني المتصرف بالاشياء
 والتي هي مختص بالموجود كما ذكره صاحب الكشف فلذا فسر
 القاضى بالتصرف في كل الامور اي في كل حادث موجود
 لتبعا لما في الكشف وافاء فسرته بنفس المتصرف وان كان
 هو صفة مقتضية كما قد سنالنا ان المتصرف ثمرة المقصود
 ثم القابلة على ما ذكره القاضى في تفسير قوله سبحانه ان
 الله على كل شيء قدير هي التمكن من ايجاد الشيء وذكر
 ثمة ان الشيء مختص بالموجود لانه في الاصل مصاد
 اطلاق بمعنى شاء فهو يتناول الباري تعالى كما قال قل
 اي شيء اكبر شهادة قل الله وبمعنى شيء اي شيء وجوده
 وعليه قوله سبحانه ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل
 خالق كل شيء وهو وان اخص بالموجود فليس المراد منه
 في قولهم ان القدرة هي التمكن من ايجاد الشيء ايجاده
 في حال وجوده والالزام بتحصيل الحاصل كما انه ليس
 المراد بقولهم ان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد

مقارن لعدم ما قصد ايجاده ان ايجاده في حال العدم و
الالزام اجتماع النقيضين بل المراد ايجاده ما هو موجود
بوجود مقارن لا ايجاده لان حصول الامر مع التأثير
زمانا فهو تحصيل للحاصل لهذا التحصيل ولا استحالة
فيه والحال انما هو ايجاده ما هو موجود بوجود قبل هو
حال البقاء والحاصل ان التأثير في حال الوجود او
حال العدم ضرورة بشرط المحول وهي لا تتناهي الامكان
الذاتي فالمراد بالشئ في قولهم الممكن من ايجاده الشئ ذات
الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم
قالا ايجاده في زمن الوجود الحاصل بذلك لا ايجاده ضرورة
وجوب تقارن الاثر مع التأثير زمانا وان كان
متاخر بالذات واليه اشار القاضي بقوله ثم ان ما شاء
الله وجوده فهو موجود في الجملة لانه لم يكن متصفا
بالوجود حاله وتعلق المشبهة ضرورة ان مشبهة الوجود
تقتض سبق العدم بل هو موجود في الجملة بمعنى ان مراد
الله لا يتخلف عن ارادته بخلاف مراد العباد في هذا
المعنى عدم موجودا ثم الممكن لا يستواء طرفيه محتاج الى
الفاعل فيل احتياجه لحدوثه او لا مكانه فمن ذهب
الى الاول قال ان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في ضرورة

من

من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تنفي
بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة اذ
هوت في حالة البقاء مستغن في رادهم باستغناء المؤثر
استغناء ما انصف بالوجود اي في حال البقاء كما
فالوجود في هو الباقي واما في حال تعلق التأثير وحصول
الاثر فهو لم يكن متصفا بالوجود لما قد تمناس انت
التأثير انما يلحق الممكن من حيث ذاته لا من حيث وجوده
ولا من حيث عدمه فقول المحقق ان المستغنى عن زعمهم
هو الباقي لا الموجود بادعاء الفرق بينهما ممنوع واما
استدعاء الاختيار سبق العدم بمعنى ان اثر المؤثر
المختار لا يكون الا احاد تامسوقا بالعدم لان القصد
انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل فذلك كما اتفق
عليه المتكلمون والفلاسفة والتراجع فيه مكابرة كما
ذكره العلامة المتقارن في شرح المقاصد ثم قال
وما نقل في المواقف عن اللمدي انه قال سبق الوجود
قصد اكسب الوجود ايجاده في جواز كونها بالذات
دون الزمان وفي جواز كون اثرها قد يما قبل وجوده
في كتاب ابيكار الافكار اما قال على سبيل الاعتراض
من انه لا يمنع ان يكون وجود العالم ازل مستمدا

الى الواجب تعاويكونان معاني الوجود لا تقدم الا
بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر باستنائه
على كون الواجب مختارا لا موجبا انتهى واما قول المحقق
ان المعدوم مستغن عنهم ايضا فاذا اراد استغنائه
من حيث العدم لان العدم لا يصلح اثر الفاعل فسلم
وليس محل النزاع وان اراد استغنائه ماهية الممكن المعدوم
من حيث انه ممكن فمنوع لما قد متنا من ان التأثير انما
يتعلق بماهية الممكن من حيث انه ممكن فمنوع لما قد متنا
من ان التأثير انما يتعلق بماهية الممكن من حيث هي
وان كانت معدومة قبل حصول التأثير ومن هنا
علم ان معنى قولهم ان الاختيار يقتضي سبق العلم
لان اثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم وان
القصد لا يتعلق بما هو حاصل وهذا هو معنى اختصاص
بالمعدوم هذا وقد تبين ان مفاد الآية الكريمة
ان الله متصرف في جميع الموجودات وانه قادر على
ايجاد جميع المعدومات الممكنة فلا يخرج عن ملكه
وقدرته شيء من الموجودات ولا من المعدومات وقوله
تعاويكون على كل شيء قد ير تكميل لقوله بيده الملك كما افاده
الطبيعي وصاحب الكشف فقد ظهر الوجوب فما فسر

صاحب

صاحب الكشاف وتوافق كلامه وكلام القاضي والله سبحانه
لخير **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه ليبلوكم ايتكم احسن عملا ما
يفقه وليس هذا من باب التعليق اليه قال سعد واقدي يخالف
لما تقدم وقد ذكر هناك وجه التوقيف اقول لفنق هناك تارة
بان التعليق المذكور في تفسير سورة هو ليس بتعليق فعل
البلوى بل يتعلق بفعل العلم المدلول عليه بفعل البلوى لانه
بسببه فاكنتي به عن المسبب وان التقدير ليبلوكم فيعلم
ايتكم احسن عملا واما في سورة الملك فمراة ان فعل البلوى
مضمن معنى العلم حتى كانه قيل ليبلوكم ايتكم احسن عملا وقد
تعلق لانه لم يتعلق عن الجزئين ثم قال وهذا يرد به جعل
الزنجبيري البلوى مستعارة للعلم في سورة الملك وان
كان يصلح جوابا عما يرد على المصنف انتهى بلخصا وانته خبير
بان مبنى كلام القاضي في الموضوعين على الاستعارة موافق
لما في الكشاف حيث صرح رحمه بالتشبيه بقوله كخلق من خلق
الي وهذا بقوله ليبلوكم المختبر بالمصدر والتشبيه اي كعاملته
ضرورة ان الاختيار ليس على حقيقته فالقاضي والزنجبيري
متوافقان على الاستعارة ولا يتوجه حمل كلام القاضي على
ما وجهه به حيث صرح القاضي ثمه بقوله وانما جاز تعلق
فعل البلوى لما فيه من معنى العلم من حيث انه طريق اليه كالنظر

والاستماع فانه صريح في ان المعلق فعل البلوى لما فيه
من معنى العلم المقدرا لا ترى الى تنظيره بالنظر والانتفاع
فان المعلق في قولنا انظر ايتهم احسن هو نفس فعل النظر
لما فيه من معنى العلم كما نقله المحقق ثم عن ابي حيان فحصل
كلوم القاضى انه لما كان في فعل البلوى معنى العلم عموما
فعل العلم فعلق بالاستفهام كما يعلق فعل العلم فاین هذا
من اعتبار الحذف والتقدير ولفظ تارة بان التعليق
ابطال العمل لفظا فاذا اقتضى لفعل العمل في المفعول
في محله للجملة مصدرية بالاستفهام مثلا بطل علمه في المفعول
الذي يقتضيه لفظا وليس مقتضى باب علمه ان يكون
مفعوله الثاني مفردا ليكون ورود الجملة بكلمة التعليق
مقامه تعليقا لا ترى انه يقال علمت زيدا ابوه منطلق
وظاهرا ان عمل علمت في محل الجملة وهو باق عند ورود كلمة
التعليق بخلاف الافعال التي تقتضى ان يكون مفعولها
الثاني مفردا كما في قوله تعالى يا لؤك ماذا ينفقون فحكم
هنا بالتعليق بناء على اعمال فعل البلوى فانه يقتضى
مختبرا ومختبرا به وهو انما يكون مفردا لانه مفعول
بواسطة الباء وهي لا تدخل الجملة كقوله تعالى ولنبأوتكم
بشيء والمختبر به ههنا ايكم احسن عملا وهي جملة مصدرية

بكلمة

بكلمة التعليق فهو تعليق وحكم في سورة الملك بان التعليق
بناء على اعمال العلم الذي تضمنه فعل البلوى فلا تناقض
انتهى وحاصله ان المراد بالتعليق في الموضعين واحد
اثبت في الاول ونفى عن الثاني لما قرره وهو مخالف
لما صرح به في الكشاف موافقا لما في كتب النحو بقوله انما
انما التعليق بان توقع بعده ما يستلزمه المفعول
جميعا وعليه قول القاضى بخلاف ما اذا وقعت موقع المفعول
ودعوى ان المحبة به ههنا ايكم احسن عملا ممنوعة لظهور
ان المختبر به في الموضعين هو خلق ما خلق حبا خلقه
وكما تعينه لام التعليل في قوله تعالى ليلوونكم وهذا كما تقول
القيت اليهم المسئلة الغلانية لاختير هم ايتهم احسن فهما
فالمختبر به المسئلة والعلم بايهم احسن عدلكا للاختيار
ثم الاحسن في التوفيق ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير سورة
هو حديث قال وتعليقه يعني صاحب الكشاف بقوله انظر
ايهم احسن تصرح بان التعليق ههنا بمعنى تعليق فعل
القلب على ما فيه استفهام وهو بهذا المعنى خاص بفعل
القلب من غير تخصيص بالسبعة المتعدية الى مفعولين
وفي الاستفهام خاصة دون ما فيه لام الابتداء ونحوها
صرح به ابن الحاجب نصا ولا ينافي ما ذكره في سورة

تعالى

الملك انه ليس بتعليق لان مفعوليه مذكورات فانما في
 التعليق بالمعنى المشهور واما الحمل على الاضمار هنا و
 التخصيص ثم للتفنن فلا وجه له بعد تصريح المصنف
 بانه استعارة انتهى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
 الذي خلق سبع سموات طباقا ما ينفذ وصف به لخلق
 سعدى اقدى يجوز جعله طالا الى اقوال هكذا نقله اليمى
 عن بعضه لا فاضل وانه قاسه على قوله تعالى وجاءت
 كل نفس معها سايق وشهيد لانه النفس باضافة كل
 اليها صارت شاملة لجميع النفوس فتعين مدلولها
 فكذا هذا ورده اليمى بانه قياس فاسد لان التعريف
 في كل باعتبار ان معناه ومدلوله كل النفوس وليس
 هذا المعنى بحاصل هنا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
 فسحقا لاصحاب السعير ما نصه والتغليب لا يجازى الى
 قال سعدى اقدى قيل معنى تغليب اصحاب السعير الى قوله
 وفيه نظرقان اختصاص اصحاب السعير الى اقوال هذا
 انما يرد اذا اريد بالسعير المعنى الاشتقاقى اعني النار
 الموقدة اذ له اختصاصا اما ان كان السعير اسما
 لدركة من دركات جهنم فلا فان بعض المحشيين ذكر ان
 المراد به دركة من الدركات السبع لجهنم وذكر في وجهه
 المبالغة

المبالغة ان السعير هنا النار الموقدة فيفيد الكلام
 ان لكل النار الموقدة لكن يرد عليه ان السعير اذا كان
 اسما لدركة مخصوصة لا يفيد معنى النار الموقدة لانه
 يكون حظه عاما يفيد به باعتبار المعنى الاشتقاقى على ان
 يكون الكل من اصحاب النار قد علم من سابق الآية ولان
 في كون الكل من اصحاب النار على انه لم يرد ما يدل على
 ان المراد بالسعير هنا الدركة مع ورود في القرآن
 العظيم في مواضع عديدة بمعنى مطلق النار والذي
 يظهر في تحقيقه ان المراد بالسعير الدركة كما قال وان
 وجهه انه تعالى ذكر اعداد السعير للشياطين ثم اعقبه
 بان للكافرين مطلقا عذاب جهنم فلو كان المراد بالسعير
 ما اريد بجهنم كان الظاهر ان يكتب بان يقال واعتدنا
 لهم وللکافرين عذاب السعير او عذاب جهنم مثلا على ان
 قراءة النص صريحة في تغايرهما فانه اذا قيل عدد
 لزيد كذا ولعمركذا المعد الثاني غير الاول ولو كان عينه
 لقبيل اعدت لهما كذا فتعين ان يكون المراد دركة
 مخصوصة بالمتبوعين اعني الشياطين ثم اخبر الله سبحانه
 على سبيل التكميل ان للكافرين مطلقا شياطين او
 غيرهم عذاب النار فخص المتبوعين بذكر دركاتهم

ثم بان الكل معذبون ثم لما سالمهم الخزنة واجابوا بانهم
لو كان لهم سمع او عقل ما كانوا في اعداد اصحاب السعير
يعني النون الشياطين الذين ابتعوههم قال تعالى
فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير تغليب المتبوعين
على التابعين وفيه من المبالغة تجعلهم في طبقهم معذبين
بعد ابهم ما لا يخفى مع ما في الدوم البياضية من التفصيل
بعد الاجمال ووجد الایجاز انه لو لا التغليب لكان كظا
ان يقال فسحقا لهم ولاصحاب السعير ووجد التعليل
كونهم من اصحاب السعير اذ به استحقوا الدعاء عليهم
بالسحق والله سبحانه العليم **قال** لقاضي تفسير قوله
سبحانه فاستشوا في مناجيها ما نصه في جوانبها اوجيا لها
وهو مثل الخ قال سعدى فندى الواو بمعنى او الخ اقول ذكر
في الكتاب ان استشوا في مناجيها مثل على ما بينه القاضي
ثم قال وقيل مناجيها اوجيا لها وقيل جوانبها فذكر صاحب
الكشف والطبي انه على الاول استعارة تمثيلية وعلى
الثاني الاستعارة في لفظ الملك وكلام القاضي شعر
بانه لا تنازع بين المجاز في المفرد اعني المنكب والاستعارة
التمثيلية بتشبيه هيئة من يتصرف في جوانبها اوجيا لها
كيف يشاء بهيئة من يركب منكب البعير وهو انفع شيء

فيه

فيه فحاصله انه شبه جوانب الارض بالتباعد اوجيا لها
في العلو بالمناكب ثم شبه هيئة من يتصرف في الارض
بهية من يركب منكب البعير ووجه الشبه التذليل ولا
مانع من ان يكون في مفردات الاستعارة التمثيلية اذا
كان القصد فيها الى تشبيه الهيئة استعارة بالكناية
اذا اختلفت مناط التشبيه كالقول اذا قررت شجرا
عركت اليوم اذن الاسد الخ في تشبيه الشجاع بالاسد القصد
الى تشبيه الحال الحاصل من فرك اياه وتذليله بحال من يركب
اذنه والمفردات في الاستعارة التمثيلية باقية على معانيها
حقيقة او مجازية والظاهر ان هذا مراد القاضي عليه
الرحمة فالواو على معناها والضمير في قوله وهو مثل عايد
الى قوله تخافا مشوا في مناجيها والله اعلم وقال
سعدى فندى اذ جعل مثالا لم يكن المناكب مستعارة
لما قول المثل يراد به الاستعارة التمثيلية كما في
التخييص وغيره كما بينه الطبي وصاحب الكشف
هنا فكيف يكون مستعارة بالكناية بتشبيه الارض
بالبعير واثبات المناكب لها تخيلا على ان القصد هنا
الى اثبات التذليل مع المنع وذلك انما سمي على
الاستعارة التمثيلية او المقروحة بتشبيه جوانبها

اوجبا لها في المنع بما كبا لبعير وليس المقصد الى
مجرد تشبيه الارض بالبعير واثبات مناكب لها تقيلا
كما لا يخفى **سورة ن**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه من ما نصه وقيل اسم
الحوت او الدواه الخ قال سعدى افندي يجوز ان يناقش
فيما قال المصنف ان المشبه به لا بد ان يكمن الخ اقول هذا
انما يلزم اذا اريد بيان حال المشبه او مقداره اما اذا
اريد مجرد الجمع بين الشئين في امر غير ان يقصد زيادة
احدهما ونقصات الاخر كما هنا فله كما بين في المفتاح
وشروحه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ما انت بنعمة
ربك بحنون ما نفته والعامل في الحال معنى النفي وقيل
بحنون وفيه نظر الخ قال سعدى افندي ما نصه واما ان
يتوجه الى المقيد فقط مع بقاء المقيد فلم يرد في
الكلام اقول فيه ان الرنحشري صرح في تفسير قوله سبحانه
ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون بان جملة وهم يعلمون
حال في فعل الاصرار مع ان المعنى على نفي المقيد وبقاء
المقيد على حاله اذ لا يجوز ان يكون قيد النفي لان
ترك الاصرار يستدعي الاجر سواء كان مع العلم بفح
الذنب والجمل به بل مع الجهل اولى ولا يجوز ان يكون
نقيا

نقيا للمقيد فقط اذ ليس المعنى على اثبات الاصرار
ونفي المقيد ولا نقيا لكل منهما اذ ليس المعنى على نفي
العلم فتعين ان يكون نقيا للفعل مع بقاء المقيد
على حاله والمعنى على ترتب المغفرة على ترك الاصرار
حاله علمهم بفح الذنب ليلزم ترتبها على تركه حال
الجهل بالطريق الاولى هذا حاصل ما ذكره العلامة
التفتازاني ثم في حواشي الكشف والحاصل ان الكلام
المثمل على نفي وقيد قد يكون لتقييد النفي كما ذكره كفاي
هنا وقد يكون لنفي التقييد وهو اما بنفي المقيد فقط
وهو الاكثر استعمالا مثل ما ضربته تاديبا اي بل
ضربته اهانه والمقيد فقط كالاية المذكورة او
نفيها مثل ما نامل ليعلم والتعويل في ذلك على دلالة
المقام واذا جعلت هذه الودية على الصياح النفي
الى المقيد فقط استقام الكلام الا انه يوهما
لديراد من انصبا والنفي على القيد اذ هو الشايع
في الاستعمال وانصبا عليها وهو غير مستقيم وكان
هذا وجه النظر الذي ذكره القاضى بخلاف ما اذا اهل
على تقييد النفي كما اختاره القاضى ثم مدار الخ على
تقييد النفي ونفي التقييد ما ذكره العلامة التفتازاني

في شرح المفتاح وتبعه بعض المحققين من انه اعتبار قيد
 الفعل اولاً ثم سلب النفي فادفعي التقييد وكان العامل
 في القيد هو الفعل المثبت حيث اعتبر اولاً مثل ما ضربته
 تاديباً فالعامل ضربته بدونه اعتبار النفي وان اعتبر النفي
 اولاً انتفى الفعل اولاً ثم سلب القيد عليه وافاد تقييد
 النفي والعامل في القيد هو الفعل المنفي حيث اعتبر كفعل
 ونفيه اولاً قبل اعتبار القيد مثل ما ضربته اكراما اعتبر
 نفي الضرب اولاً ثم سلب عليه قيد الاكرام فافاد تقييد
 عدم الضرب به والعامل في اكراما ضربته بعد اعتبار النفي
 انتهى وعليه يمكن حمل ما في الكشف على تقييد النفي فان عبارة
 هكذا فان قلت لم يتعلق الباقي بفعله ربك وما يحمله قلت
 يتعلق بمنحون منفي كما يتعلق بعاقلة مثبتا في قولك انت
 بنعمة الله عاقل مستويا في ذلك الاثبات والنفي استوها
 في قولك ضرب زيد عمرو او ما ضرب زيد عمرو ففعل الفعل مثبتا
 ومنفيا اعمالا واحدا ومحله النصب على الحال كانه قال ما انت
 بمنحون منعا عليك بذلك انتهى فقد صرح بانه متعلق بمفعول
 الفعل منفيا على حد ما سمعت من ان العامل في اكراما في ما ضرب
 اكراما هو الفعل بعد اعتبار النفي فكان اعتبار النفي سابقا
 على القيد وكلامه بقوله تعلق به منفي صرح في سبق كنفى

على

على التعلق اي تعلق به في حال نفيه فكان تقييد نفي لانفي
 تقييد وكانه انما اعتبر العامل معنى الفعل منفيا دون
 معنى النفي لما ان معنى الحرف اعني كلمة ما هنا غير مستقل
 بالمفهومية ولا يحصل الا بتعلقه مع ان الفعل اصل في
 فاعتبر العامل معنى الفعل منفيا لا معنى النفي فانطبق
 على ما احتيازه القاضى والله اعلم **قال** القاضى في تفسير
 قوله سبحانه ودوا لوتدهن فيدهنون مانصته والفاء
 للعطف ودوا لوتدهن الى قال سعدى اقدم في تقريره
 سماح الى اقول قد صرح القاضى بان الفاء للعطف
 وهي تقتضي تأخر ما بعدها عما قبلها وزاده صراحة بقوله
 لكمهم اخر واذهانهم وذلك اصرح بما ذكره المحقق فلا سماح
 وقال سعدى اقدم قد يجعل عطفاً على التوهم الى اقول
 لا حاجة اليه بعد جواز النصب في جواب النفي على حد قوله
 تعالى لو ان في كوة فاكون وكذا ما ذكره بقوله وقد يقال
 اذعنه غنى بالوجه المذكورة مع ما فيه من الخذف على انه
 ليس من الكلام فيه ايما النصب بخلاف كون لانه يكون
 مع عطف على فعل الشرط والتقدير والدوا لوتدهن
 لوتدهن فيدهنون لسر ايد ذلك والله اعلم **قال** القاضى
 في تفسير قوله سبحانه ام لکن کتاب فيه تدرسون ان لكم

فيه لما تخيرون ما نضته ويجوز ان يكون حكاية للمدرس
 الى قال سعدى اخدي ما نضته لا وجه للتخصيص قول
 فيه انه على الاول منسبك بمصدر وليس بحكاية لفظه
 فكان حاصله ام لكم كتاب تدرسون فيه كونكم ثبت
 لكم فيه ما تختارونه اي تدرسون فيه ما يؤدى هذا
 المعنى من الفاظ ذلك الكتاب بخلافه على الثاني اذا للفظ
 محكى فيه بحروفه اي تدرسون فيه هذا اللفظ وهو
 ان لكم فيه ما تخيرون فالضمير في فيه لا يرجع الى الكتاب
 المذكور في قوله كتاب فيه تدرسون لانه ليس من الكلام
 المحكى ولم يذكر في المحكى يرجع للضمير بخلاف الاول وذلك
 ظاهر من هذا يعلم ان كون الضمير ليوم القيام على
 تقدير كون الكلام محكيا بحروفه لا يدل عليه المقام
 اذا حكم مقام الحكاية لا يدل على المرجع في الكلام بحروفه
 وانما يدل لو محكى بمعناه كما في الاول وقال سعدى فدى
 وفيه بحث فان كلمة عند الحق قول فيه ان الزمخشري
 فسر عند ربهم بقوله في الاخرة فيجوز ان يرجع اليها
 بنا ويل مقام الاخرة نعم يرد عليه ان الكلام السابق لا يدل
 على المرجع في المحكى بحروفه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
 ويدعون الى السجود ما نضته توبيخا قال سعدى فدى فديش

بان

بان المراد بالاستطاعة الى اقول اذا امروا بعد ذلك وقت
 الصلوة بادائها لوقتها توبيخا وتقديرا وتذكرا بما كان
 يقال لهم اذ هم متمكنون من ادائها كانت الاستطاعة المنفية
 هي القدرة الحقيقية اذ لا يمكن اداء الصلوة في وقتها
 بعد دها بدوى الامر بذلك غاية التوبيخ والتنديب
 والتحسير ولعل هذا مراد القاضى كما ينبغي عنه قوله او يدعون
 الى الصلوات لا وقتها واسد اعلم **قال** القاضى في تفسير
 قوله سبحانه وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
 ما نضته ولعله يكتفه من خصايص الحق قال سعدى فدى
 لا يوافق ظاهره الحق اقول كما ان الاصابة بخلق الله كذلك
 الشفاء ببركة ايات الله بخلق الله تعالى **سورة الحاقة**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه الحاقة ما نضته اي التي
 تقع فيها حواق الامور قال سعدى فدى قال حيلة لكشاف
 الحقوله ولا تخفى ان مثل ما ذكره اقول حاصل ما في الكشف
 الى الحاقة اما من حق اذا ثبت والحاقة ح اما وصف
 الساعه لانها قايمة لا محالة وح لا يجاز اصلها ان الثبوت
 وصف لها حقيقة وهذا اقوى الوجوه المذكورة
 واما وصف الامور الثابتة فيها من الحسب والثواب
 والعقاب فاما ان يكون بتقدير الثابتة امورها

فاسند الثبوت اليها مجازا عقليا على حد نهارة صم
واما انه يكون بتقديم الامور الثانية فسميت الساعة
بها تسمية للشئ باسم ما ياديه وقرينه المجاز هنا
اطلاق الامور الثابتة عليها وهو نفسها شئ واحد
لا يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة فكان مجازا وهذا الوجه
انصح من الوجه الثاني اعني تقدير الساعة الثانية امورها
فاسند الثابتة اليها مجازا لانها اذا وصفت بالثابتة
باسناد ضمير الثابتة اليها احتمل الاسناد الحقيقي
لانها ايضا ثابتة كثبوت الامور الواقعة فيها فكان
في قرينة المجاز خفا بخلاف الوجه الثاني اعني ان يراد
الامور الثابتة تسمية لها باسم ما ياديه بها اذا اطلاق
الجمع على الواحد حقيقة ممتنع فتعين المجاز هذا ولما
ان تكون بمعنى التي تحقق فيها الامور وتعرف حقيقتها
فالاسناد مجازي اذ المعرفة لاهلها هذا حاصل مراد
صاحب الكشف فان لفظ الحاقة مشترك بين المعاني
المذكورة وكما يحتاج في المجاز الى القرينة يحتاج اليها
في المشترك والقرينة هنا قلنا دلالة في المجاز على
معناه المجازي بدونه القرينة اصلا اذ بدونهما يتعين
المعنى الحقيقي بخلاف المشترك فانه يدل على احد معسدا
ومعانيه

ومعانيه دلالة اللفظ على ما وضع له والاحتياج فيه
الى القرينة انما هو عند ارادة تعيين المعنى المراد منه
وحيث لم يرد التعيين لا يورث بالقرينة اذ يكون المقصود
منه الاجمال كما تطلق اسماء الاجناس حيث لا يراد تعيين
وكم في القران من لفظ مشترك لم تنصب قرينه على
تعيين المراد منه واكتفى بالاجمال ليظهر التفاضل في
بيان محتملة مثل قوله تعالى فاصبحت كالصريم وهو
مشترك بين الليل والنهار فقبل في تفسيره انه الليل
والنهار وقوله سبحانه والليل اذا عسعس حيث فسر
باقبل او ادبر ومثله في القران كثير وقد بين ذلك
في الاصول ولذا ترى المفسرين يصرون في المحتملات
بهذا او هذا بما يناسبه المقام ولا ياباه ولو كان غنة
قرينه معينة لم يصح ترديدهم والحاصل ان الحاقة
لفظ مشترك فان حمل على معرفة الحقايق كان الاسناد
مجازا قطعاً وان حمل على معنى الثابتة فان جعل وصفا
للساعة نفسها كان الاسناد حقيقة اذ لا ريب في ثبوتها
وان جعل وصفا للامور واريد بالحاقة الامور الثابتة
فاطلقت على الساعة للملازمة بالوقوع فيها كان مجازا
والقرينة امتناع اطلاق الجمع حقيقة على المفرد فقول

المحشى ما القرينة عليه ليس على ما ينبغي واما الداعي اليه
فلا ريب ان المقصود من الساعة ما يقع فيها من الامور
العظيمة والافهم زمان كساير الازمان فاطلق عليها
اسم ما هو المقصود منها تجوز ويفالده وان اريد الساعة
الثابتة امورها فاسند الثبوت الى نفسها مجازا كعبثية
راضية كان في قرينة المجاز حقا لصحة وصفها بالثبوت
واسناده اليها حقيقة وتما ذكرناه علم ان مراد صاحب
الكشف بالمدبسة وما دبسة الساعة لما يقع فيها من
الامور مدبسة الظرف للظرف واما قول المحشى ان
مراده ان ذا الحاقة هو الله تعالى حقيقة فاطلق اسمه
سبحانه عليها مدبسة فكذا قال العلامة الطيبي نقلا
عن الواحدى ان الحاقة القيامية في جميع اقوال المفسرين
سميت بذلك لانها ذات الخواص من الامور فجميع احكام
القيامة صادقة واجبة الوقوع انتهى فهذا عين ما ذكره
صاحب الكشف في معنى المدبسة غير ان الواحدى عبر
بذوات الخواص نظرا الى لفظها وعبر صاحب الكشف بدو
نظرا الى انها عبارة عن يوم القيامة والله اعلم **قال القا**
في تفسير قوله سبحانه عاينه ما نصه كانتا عنت **قال** عدي
افندي يجوز ان يجعل من باب زيد اسدا قول فيه ان التشبيه

فيما

فيما يشق من الفعل كاسم الفاعل انما يكون في المصدر
ثم يجري فيه بغيره ولا يكون في الذات اذ هي غير مقصودة
فيه فلا يكون من باب زيد اسداي باب التشبيه البليغ
بل من باب الاستعارة **قال** القاضية في تفسير قوله سبحانه
اذن واعية ما نصه والتكثير للدلالة على علمها وان من
هذا شانه الى قال عدي افندي ما نصه يفيدان وعي
تلك الازن الى قول لا يخفى انه لا اختصاص لهذا المعنى
بالتكثير وان وعي الازن سبب لما ذكره في الازن او كبرت
مع ان القاضية جعل ذلك من مفاد التكثير كما في الكثاف
فالوجه ما ذكره بعض المحشيين من ان التكثير للتقليل
مع التعظيم اي لتعظيم اذن واحده معظيمة لان هذا
شانه **قال** القاضية في تفسير قوله سبحانه ويحمل عرش ربك
فوقهم يومئذ ثمانية ما نصه ولعله ايضا تمثيل الى قول عدي
افندي لا داعي الى الحمل الى قول لا داعي الى هذا الحمل ما في الحمل
من اقتضاء محمول حاضر العرش تعرض عليه احوال العالم
كما هو مذهب المشبهة والحمل على التمثيل يدفع ذلك
لانه تصوير لما يتعارف من عظمة العظام حين عرض
احوال عليهم وكم في القرآن له من النظائر **قال** القاضية
في تفسير قوله سبحانه اني طمنت اني ملا في حسابيه ما نصه

اي علمت عبرته بالظن الي قائل عدى قندي وفيه بحث فإيمان
المقلد الي اقول ان اراد بالمقلد من نشأته عوام المسلمين
في ديار الاسلام فهذا يعد من اهل النظر والاستدلال فعلمه
بقندي قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد عند ذكر
الخلاف في ايمان المقلد مانصه فان قيل اكثر اهل الاسلام
أخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال
ولم تنزل الصحابة ومن بعدهم من الأئمة والخلفاء وكعلماء
يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما
وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين
الي انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء
الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والقياري
وتواتر عند حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات
والا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل في
من نشأوا ههنا الجبل مثلاً ولم يتفكروا في ملكوت السموات
والارض فاخبروا انساب بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه
بما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبير واما ما يحكي عن
المعتزلة انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال
والاقدار على تقرير الحجج ودفع الشبهة فيطأونه يكاد
يلحق

يلحق بالضرورة ريات من دين الاسلام انتهى وان اراد به
من ليس كذلك كمن نشأ في شاطئ الجبل فهذا ان اسن
بالظن الغالب الذي لا يخطر بباله احتمال النقيض فحكمه
حكم اليقين في كونه ذا ايمان حقيقي كما في المواقف فظنه
هذا في حكم العلم اليقيني وان كان ظنه مع احتمال النقيض
فليس هو منافق ويتناوله العلم والله اعلم **قال** القاضي في
تفسير قوله سبحانه ثم للجيم صلوه مانصه لا يصلوه الا
لجيم وهي النار العظيمة لانه كان يتعظم قال سعدى قندي
فيه بحث اقول كان وجهه ان الكلام فيمن اوتي كتابه بشي
متعظماً او غيره فلا اختصاص بالتعظيم وانت خبير
بان الحصر في قوله ثم للجيم صلوه يقتضي ذلك اذ لو كان كمر
منه مطلق النار لم يحسن الحصر وكان يكفي لو قيل ثم
صلوه النار فاذا كان المعنى لا تصلوه الا النار العظيمة
دل على زيادة استحقاقه العذاب وما ذاك لتعظيمه
وفي قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طاعة
المكي اشعار بكفره مع ضوة قلبه وتعظيمه على المساكين
سما على التفسير الاول للسلطان والله اعلم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه سال سائل مانصه اي دعا داع قال
سعدى قندي يشير الى انه ليس من باب التضييق اقول

الظاهر انه منه كما في الكشف فانه وان كان بمعنى
 دعا لا يلزم ان يعدي تعديته **قال** لقاضي في تفسير قوله
 سبحانه انهم يرونه بعيدا مانصه الضمير للعذاب او
 ليوم القيمة قال سعدى قندي في الكشف فيمن علق
 في يوم بواقع اقول انما قال كذا لانه اذا علق بتعرج
 كما تقدم في احد الوجهين لم يجز لان عروج الماء كذلك ليس
 في هذا اليوم كذا قال من التبيين **قال** لقاضي في تفسير قوله
 سبحانه يوم تكون السماء كالمهل مانصه ابو بديل عن يوم
 الى قال سعدى قندي رده ابو حيان الى قوله وفيه نظر
 اقول كان وجهه ما ذكره ابن التبيين ان قراءة واسموا
 برؤسكم وارجلكم بالنصب من هذا الباب **قال** لقاضي
 في تفسير قوله سبحانه والذين في اسواقهم معلوم مانصه كرامة
 قال سعدى قندي فان قيل الى قوله فنقول ان محشر يقول مراد كبري
 ما اوجبوه على انفسهم تقربا الى الله بانه مقدور معلوم لهم
 قال صاحب الكشف وكأنه كان يسمى زكيات ايضا لانها
 جاهلي اخذوها من شريع الانبياء قبلهم **قال** لقاضي في تفسير
 قوله سبحانه انا خلقناهم مما يعلمون مانصه والمعنى انهم
 مخلوقون من نطفة قدره لا تناسب علم القدس قال سعدى
 قندي لا يناسب المذهب السني اقول مراد القاضي بعالم القد

الحسنة لا فها عالم الزاهة عن الشرك والمعاصي كما هو
 المفهوم لغة وشرعا والانسان من حيث انه مخلوق من النطفة
 لو يناسبها وانما يناسبها بالاستكمال ولا استكمال لحواء
 من سافاتها كما قال تعالى اعدت للمتقين اي من حيث انهم متقون
 اي هيأها الله لهم فتهيأوا لها وهذا هو المعنى لا استعداد
 كما في كتب اللغة وليس مراده بعالم القدس عالم المجرىات
 والبال استعداد الاستعداد الجبري كما تقول الحكماء

سورة نوح

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه انا ارسلنا نوحا الى قومه
 ان انذر مانتد بان انذراي بالانذار قال سعدى قندي
 ولو قيل في الوجه الثلث الى اقول اخذ من صاحب الكشف
 فانه قال عند تفسير قوله سبحانه وليحكم اهل الانجيل بما
 انزل الله قراءة وان ليحكم ما حاصله انه ان قدر مجرد
 الحكم بطل معنى الطلب وان قدر الامر بالحكم فليس مصدر
 مذكورا ثم اجاب بانه ان سبق لفظ الامر وما في معناه
 بخور سميت لم ينتج الى تقدير القول لان ما امرته بالقيام
 وامرته بان قم واحد والافلو بذكر تقديره لتلايفوت
 معنى الطلب فتى اية وان ليحكم قد راننا فاجابة الى
 اضمار القول بخلاف اية سورة نوح ولو قيل ان التقدير

انا انزلنا اليك الامر بالحكم وارسلناه بالامر بالانذار
 مزدون اضمارا لقول لان الامر به ليست مدلول جوهر الكلمة
 بل الاداة فيقدر بها المصدر بتبعها وفي امر المخاطب اكتفى بالصفة
 تحقيقا لكان حسنا وهذا كما ان التقدير في ان لا يؤتى خير
 عدم الزنا ثم قال ولو قدر امره بالامر بالقيام اي بان يا امر
 نفسه به مبالغة في الطلب ثم يبعد عن الصواب انتهى
 لمخصا وانت خير بان المبالغة في التحريم لا يتأتى في
 كل موطن بل يرتجى محترز عن ايهام المبالغة في بعض المواضع
 فلا يطرده التوجيه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه ان اجل
 الله اذا جاء لا يؤخر ما نصه فيادروا في اوقات الامهات قال
 سعدى فندى ظاهره انه تفرج لا اقول بل تفرج على الوجهين
 اذ حاصل الوجه الاول هو المختار ان الاجل الذي قدره الله تعالى
 اذا جاء على الوجه الذي قدر به سواء كان قصيرا كما جهم على
 تقدير بقاها لا يؤخر فينبغي ان يبادروا في اوقات الامهات
 والتأخير فيبادروا الى الايمان قبل حلول القصير ويبادروا
 الى الاذدياد من الاعمال الصالحة بعد الايمان قبل حلول الاجل
 الطويل حاصل الوجه الثاني ظاهره وقال سعدى اقتدى
 عند قول القاضى وفيه انهم لانهم اكرمهم الى فيه ان المشار اليه الى
 اقوال القاضى لم يقل انهم شاكون بل كانوا ساكون ولا ريب

سبب

بسبب تجويزهم عدم وقوعه في وقته المقدر حيث يجوزون
 التأخير عنه مع سبق القضاء بوقوعه في ذلك الوقت مشبهون
 من يجوز عدم وقوعه مطلقا **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
 يرسل السماء عليكم مدرارا ما نصه والسماء تحتل الظلة قال
 سعدى اقتدى والمطر لا يظهر وجه ترك المصنف اقول وجهه
 ان المشهور في القرآن اطلوها على المظلة والسماء **قال** القاضى
 في تفسير قوله سبحانه ما لكم لا ترجون لله وقارا ما نصه والله بيا
 للموقر ولو تأخر لما كان صفة الخ قال سعدى اقتدى وفيه بيان
 الاول الخ اقول لا يخفى انه على ما اختاره القاضى بتبع الجار الله
 من كون الوقار بمعنى التوقير واللام للبيان يكون المعنى ما لكم
 لا ترجون ان توقروا على بناء المفعول فكانهم لما سمعوا قوله
 ما لكم لا ترجون ان توقروا قالوا لمن التوقير اي من توقرنا
 على ما هو قاعدة اللام البياضية كما في الكشف فكان قوله وقارا
 مطلقا ثم بين بان المراد التوقير بالثواب الذي هو فعل
 الله ولو جعل وصفا للاصل ثم قدم وجعل حالا كما قال
 المحسنه كان قيدا فنصب اليه النفي على ما هو المشهور في تفسير
 المعنى ما لكم لا ترجون وقارا موصوفا بآية الله او في حال كونه
 لله فيكون سخط النفي الوصف والحال وذلك غير مرد قلنا
 ابغى الوقار على اطلاقه ولم يقيد ثم بين ان المراد وقار الله

مع ما في البيان بعد الايهام من المبالغة ثم امتناع تقديم المصداق
عليه هو المشهور وما نقله المحقق هو مذهب البعض وما ذكره
من النظر اخر فهو ما خوذ من الكشف حيث قال في بيان كلام الكشاف
انك اذا قلت ضرب لزيد جاز ان يكون فاعدا وان يكون مفعولا
وكفاك شاهدا صحة الاضافتين والله الهادي **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه والله انبئكم من الارض نبيا تامنا نصه فاختص
اكتفاء قال سعد بن قنديل هذا انما يدل الى اقول فهم ان مراد كفا
انه اكتفى بنبينا فاعن نبئتم وبانبتكم على انبانا فاشكل عليه ان
دلالة انبتكم على الانبياء تضمنه لا التزاميه وليس مراد كفا
ذلك بل مراده ان الانبياء التزاما كما ان الانبياء يدل على
النبات التزاما لانه مطاوعه فلا ينبغي ان احدهما عن الاخر
ذهنا ولا خارجا فاكفى بانبتكم في الاولى عن نبئتم في الثانية
ونبانا في الثانية عن انبانا في الاولى واكتفى عن حذف كل
من الجملتين بما ذكر في الاخرى فكان احتياكا على حد قوله **تعالى**
ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى الاله والله الهادي
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا تزرن ودا ولا سواها
الاله ما نصه وقد انتقلت الى قال سعد بن قنديل في بيان كفا
كذا ذكره الامام واجيب بما في التفسير ومعال التزيل من انها
كانت تحت الطين والتراب والماء ايام الطوفان فلم تزل
مدفونه

مدفونه حتى استخرجها الشيطان لمشركي العرب انتهى **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ولا تزرن الطالمين الاضدادا ما نصه عطف
على رتبة انهم عصوفي قال سعد بن قنديل ويجوز عطفه على
مقدور الى اقول هو ما قاله صاحب الكشف انه من باب ايجاز
مليا اي فاخذ لهم ولا تزردهم انتهى **سورة البقر**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لن نشرك بربه احدا ما نصه
على ما يطلق به الدلائل قال سعد بن قنديل كان الظاهر في
الى اقول قال الطيبي هو من عطف المسبب على السبب وحرف
لجميع يفرض الترتيب الى ذهن السامع وهو ابلغ من الغاء و
يمكن ان يقال ان مجموع وقوله فامثابه ولن نشرك بربنا احدا
مسبب عن مجموع قوله انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشاد
فكونه قرانا عجبا اي معجزا بديعا يوجب الايمان به وكونه يهدي
الى الرشاد يوجب قلع الشرك والدخول في دين الله كله انتهى
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وانه تعا جدر تبنا ما نصه
كانه قبل صدقناه وصدقنا الى قال سعد بن قنديل فان قيل
كيف يجوز الى قوله قلنا ان المعنى الى اقول لا يخفى ان كذا يا مصدا
نوعى للقول او وصف للقول كما قال القاضي فيسقى الظن مطلقا
ويكون المعنى انا صدقنا انا ظننا الى وهذا المعنى غير ظاهر وكذا
جعل من قبيل ورعجب الحواجب والعيون فليتلأ **قال** القاضي

وفري جدا على التميز وجد بالكسر قال سعدى افندي لم يذكروا
عن احد قرانا الاضافة اقول كلا القرائتين مذكورة في الكتاب
وحواشيه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه وانهم ظنوا
كما ظنتم مانصه ومن فتح ان فها الى قال سعدى افندي
لكن لا يخفى الى اقول لكن لا يخفى انه يكون المعنى عليه انا انا
وصدقنا انهم ظنوا عدم البعث كما ظنتم ويكون هذا
من فروع الاستماع للقران والكل غير ظاهر والله اعلم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ان لن يبعث الله احدا
مانصه ساد مسد مفعول ظنوا قال سعدى افندي يخالف المختار
اقول اجيب بان ما مصدرية والفعل في تأويل المصدر
والفعل قوى من المصدر في العمل فلا ينافيه المصدر **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه فلا يخاف نخسا ولا رهقا
مانصه او جزا نقص قال سعدى افندي والصواب الى اقول
انما لم يذكره اكتفا بذكر قرينه مع دلالة التعليل عليه **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه وان المساجد لله فلا تدعوا
مع الله احدا مانصه ومن جعل الى مقدرة باليوم علة
للتهمى الى فائدة الغاء قال سعدى افندي وفيه بحث فانه
يجوز الى اقول لا يخفى ان الخطاب في الآية للمؤمنين كما نقل
في الكتاب عن قتادة انه كان اليهود والنصارى اذا دخلوا

بيعهم

بيعهم وكنايسهم اشركوا بالله تعالى فامرنا ان تخلص
لله الدعوة اذا دخلنا المساجد انتهى فلا يجوز ان مخاطب
المؤمنون بانكم ان اشركتم فلا تشركوا في المساجد ولو
فرض ان الخطاب للكافرين فارضا العنان لهم في الشرك
بان اشركتم فلا تشركوا في المساجد غير لا يوق على ان هذا
التوجيه لا يتم على تقدير ان بل المساجد الارض كلها او موضع
التجود كلها او الارباب السبعة او التجمعات كلها وليس
هذا مثل ما قرر في الخلاف فرب من ان نعم الله عليهم لا تخصي
فان لم يعبدوه لساير نعمه فليعبدوه لهذه النعمة كظاهرة
وهذا معنى لطيف لا كضيق المحشى هنا والله اعلم **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه عالم الغيب فلا يظهر لآيته ما
نصه واستدل به على ابطال الكرامات الى قال سعدى افندي
لادلالة فيه الى اقول هكذا ذكره اليمنى وغيره ولارباب معظم
كرامات الاولياء المكاشفة وهي علم الغيب والآية بنفيه
فيحتاج الى الجواب بما اجيب **قال** القاضى وجوابه تخصيص
الرسول بالملك الى قال سعدى افندي الظاهر ان اشارة الى
جوابين اقول كيف يكون ذلك من القاضى اشارة الى ما ذكر
وليس في كلامه ما يعين ذلك اصادق فيه ما ينافيه فانه
فرغيبه بما اخصص علمه سبحانه وفسر المرضى عن ارتضاه لو لم

بعضه ليكون معجزه وذلك لا يختص بعلم وقت الساعة ونسب
قوله تعالى لي علم ان قد ابلغوا رسالات ربهم بايداع جبريل
والملائكة لجميع الرسالة ومعلوم ان المراد بها الشرايع والحكام
ونحوها لا العلم بوقت القيامة وذلك ظاهر فلا اشارة الى
ما ذكره في كلام القاضى صلا واما تخصيص الغيب بما لا يطلع
عليه الا الملك المقرب حتى يكون المعنى عالم هذا النوع الذي
لا يطلع عليه الا الملك المقرب فخرج ما فيه من المقصور بالتخصيص
المذكور لانه تعالى عالم كل غيب لا يادى قوله سبحانه لي علم
ان قد ابلغوا رسالات ربهم ان يكون النبي علم ذلك الغيب
بايداعهم ايضا فلا يكون ذلك الاطلاع مخصوصا بالملائكة
فيحتاج مع تخصيص الغيب بنوع منه الى قيد باد واسطة
وهو خلاف جدا ولا الى الجواب الثاني وهو ان يراد المراد
بالرسول النبي وبالاظهار ما ليس بواسطة اى ان
ذلك لا يجاور الانبياء من البشر فان ذلك لا يادى سببا
الاية الكريمة اذا السباق نفى الدراية بوقت يوم القيمة
مطلقا بواسطة او دونها اى لا علم بذلك مطلقا
فتخصص ما هو كالتسديد لذلك بما يكون باد واسطة غير
مناسب مع انه يحتاج الى تخصيص احد بكونه من
البشر لئلا يخرج من الملك فانه يطلع باد واسطة
ولا يخافها

٥١٩
اقول اذا قرىء هشبه بالتشديد بصيغة التفصيل فلا اعتراض
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ثم الليل الا قليلا نصفه
الاية ما نصه ونصفه بدل من قليلا قال سعدا فندي اعتراض
عليه ابو حيان الى قوله وفيه ان قوله الى اقول للاعتراض
الذي اعترضه المحشي على ابي حيان هو ان السمين وبجاءة
ان ما ذكره من استثناء المجهول من المجهول ممنوع بل هو
استثناء معلوم من معلوم لان القليل معين وهو الثلث
الليل وليس بمجهول وايضا استثناء المجهول قد ورد قال
تعالى ما فعلوه الا قليلا منهم وقال تعافى بواحدة الا
قليلا منهم وكان حقه ان يقول لانه بدل بمجهول من مجهول
انتهى وانت خير بان كون المراد من القليل الثلث لادلالة
عليه في النظم الكريم وقياس هذه الاية على ما ذكره من
الابتين قياس مع الفارق لان المقصود في الابتين
ان الذي فعل والذي لم يشرب قليل وليس المقصود تنقيح
القليل بخلاف ما نحن فيه اذ المقصود بيان ما يجب
عليه من حكم شرعي وليس اخبارا عن قصد مضت واما قوله
وكان حقه ان يقول الى فلا يخفى ان بدلا لبعضه معنى
اخر اجماع بعض من كل هذا وان كان في الحقيقة بدل بمجهول
من مجهول فهو في معنى اخر اجماع مجهول من مجهول وهذا هو مراد

ابن حيان واما اختيار عود الضمير الى الليل والاعتذار عنه
بان فيه تنبيها على التحقيق الى امرها ذكره المحشي فيرو عليه
انه لو قبل قسم من الليل قليلا نصفه كان فيه ما ذكر من اليأس
بعلا الابهام وكان اخصر واضح لان فيه تنصيحا على قلة
النصف الذي يقع فيه القيام فالتسهيل فيه ابين من ^{التفصيل}
على النصف الذي لا يقع فيه القيام اعتمادا على ما فيه من
التلزم والالتزام فاعتراض ابن حيان واراد وقال سعد
افندي عند قول القاضي والتحسين بين ان يقوم اقل منه
على البت ما نصه قيل فيلزم التكرار الى قوله ولا يخفى لهما
ذكره اقول اراد الثاني في كلام القاضي وهو ان يكون نصفه
بدلا من الليل والضمير في منه وعليه لا يقل من النصف وهذا
الوجه ثالث في كلام الكشاف ثم هذا الوجه وان ورد عليه
لزوم تقديم الاستثناء على البدل لا يرد عليه لزوم رجوع
الضمير الى النصف المطلق لانه انما يرجع على هذا الى النصف
بعد الاستثناء كما قال في الكشاف كانه قيل قسم اقل من
نصف الليل وانقص من ذلك الاقل او ازيد منه قليلا
وقد اشار اليه صاحب الكشاف بقوله ولان الظاهر على هذا
الوجه رجوع الضمير في منه وعليه الى النصف بعد الاستثناء
لا النصف المطلق كما هو الوجه الثالث فقوله كما هو الوجه

الثالث

ولا الحاقها على ما صرحه القاضي بقوله ليعلم النبي ان قد
ابلغ جبريل والملائكة اذ مقتضاه ان يكون المراد
بالرسول الملك على ما هو مختار القاضي لا النبي فكيف
يكون مراد القاضي لاشارة اليه والذي يظهر ان المراد
القاضي ان المراد بالرسول الملك كما صرح به بقوله وجوبه
تخصيص الرسول بالملك وان المصريح بقوله له للنبي المعلوم
من المقام كما عا د اليه ضمير ليعلم في كلام الله تعالى ولم
يصريح بذكره فكان حاصل الآية الكريمة لا ادري وقت
القيام وزنى عالم الغيب لا يطلع على غيبه الذي اختص
به علمه الا من ارتضاه لعدم بعضه ليكون للنبي معجزة
فقوله ليكون له معجزة علمه لا ارتضاه لعلم ذلك البعض
يعني انما ارتضاه لعلم ذلك البعض يعني انما ارتضاه
لعلم ذلك البعض ليكون معجزة للنبي بان ينقله ملكه
اليه اي لا ادري فان زنى هو عالم الغيب فلا يطلع
على غيبه الا من ارتضاه لعلم من الغيب صالح لان يكون
معجزة للنبي فان الله تعالى يحرس ذلك الملك ليوصله
الى النبي من غير تغيير اي فكذا شان الانبياء فهو شافي فلا
ادري الا ما يوصل الى ثم هذا لا ينبغي ان يعلم الا وكلاء الغيب
اذ المراد انه لا يطلع احده من الملائكة على هذا العلم الذي

يكون معجزة للنبي لاس من ارتضاه له كجبريل ولا يطلع
عليه اي ملك كان فضلا عن غير الملك فالخصر اضاف فهو
لا ينبغي علم الاولياء بالغيب ولا علم الانبياء بالغيب بل
واسطة فنامل جدا والله الهادي **سورة المزمل**
قال لقاضي تفسير قوله سبحانه يا ايها المزمل مانصه
سمي به النبي عليه الصلوة والسلام تهجينا الخ قال عدا قبة
سواء ادب اقول قوله تهجينا اراد انه وصف بما هو ملبس
به يذكر تقاعده فهو من لطيف العنايا المنزوح بمحض
الرافة لينشطه ويجعله مستعدا لما وعده من قوله تعالى
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا ولا يربا برسول الله صلى الله
عليه وسلم عن مثل هذا النداء فقد خوطب بما هو أشد في
في قوله سبحانه عيسى ونوري ومثل هذا من خطاب الادال
والترؤف لا يتقاعد ما في ضمته من البر والتقريب عما هو
ضمن يا ايها النبي يا ايها الرسول من التعظيم والترجيح
كذا في الكشف ويؤيده انه يكون الامر بقيام الليل على
ظاهر بخلاف ما اذا عمل على التحسين اذ يحتاج الى العمل
على الدوام كما اشار اليه القاضي فلا سواء رب منه اذ فتر
بما هو كظاهر من النظم وقد وقع ما هو أشد منه كما تالونا
وقال عدا فندي عدا قوله لقاضي من دهشته الصور ادهشه

اقول

الثالث متعلق بقوله برجوع الضمير الى النصف بعد
الاستثناء والمحشيه حذف من عبارة قوله كما هو الوجه الثالث
فاورد ما اورد وقد اشار الى هذا في الكشف اخر بقوله وقد
سلفان هذا اقرب من الاول فلا غبار على كلامه ثم كونه الظاهر
ان التخيير ليس على حقيقته خلاف الظاهر **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه انا سنلقي عليك قولا ثقيلا مانصه
والجملة على هذه الوجة للتعليل الخ قال سعدي افندي
لكن لا يظهر شيء لتعليل الخ اقول يريد ان الثقل في
اليزدان وعلى الكفار والفجار لا عليه الصلوة والسلام
فلا يظهر التعليل بان التهديد بعد المعالجة الثقل اذ لا
ثقل عليه وانت خير بان الثقل هو ما يشير اليه كلمة على
في قوله سبحانه سنلقي عليك دون ان يقال سنوحي او
سنلقي اليك وذلك هو ما قاساه عليه الصلوة والسلام
في تبليغ ذلك القول من اهل زمانه حسبما نطق به سبحانه
بما لا مزيد عليه في عدة مواضع وامر بالصبر كاصبر اولو الغرم
كما اشير اليه بقوله سبحانه واصبر على ما يقولون والله سبحانه
الخير **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه كشيء ما يدا منشورا
مانصه قال سعدي افندي ظاهره لا يلايم الخ اقول المنشور
هو الذي يكون مفرقا لاجزاء غير متلاصقا وهو لا ينافي

اجتماعها **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فكيف تتقون
ما فيه انفسكم قال سعدى افندي في بحث فان الاتقاء هو
اقول هذا اعتراض ابي حيان على الزمخشري حيث فسر يتقون
انفسكم فان اتقى يتعدى الى واحد وليس معنى وفي المتعدى
الى اثنين واجيب بانه بيان لحاصل المعنى فان اتقاء العذاب
بمعنى وقاية النفس عنه **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فمن
شاء اتخذ ما فيه ان يتعظ قال سعدى افندي الا ان يراد
اقول يريد ان مجرد مشية الاتعاظ ليس سبب لاتخاذ السبيل
بسلوك التقوى كما هو مقتضى كشرط وانما السبب هو الاتعاظ
بالفعل فان من اتعظ وتأثر بالآيات اتخذ السبيل المقرب الى
الله فيحتاج حج الى ان يراد من شاء ان يقسم ويحكم عليه بالاتعاظ
ليكون اصل الاتعاظ حاصل او يراد بالمشية الاستطاعة
المقارنة للفعل وانت خير بان الكل تكلف نشاء من ان كلمة
ان في قوله ان يتعظ مصدرية مفتوحة الهرة وليس كذلك بل
هي الشرطية المكسورة الهرة فان مشية اتخاذ السبيل الى الرب
انما هو على تقدير الاتعاظ ومعلوم ان مفعول المشية المتخذ
من جنس الجواب الدال عليه على ما هو المشهور والتقدير من
يشاء ان يتخذ الى ربه سبيلا اتخذ ان يتعظ فان مشية
اتخاذ السبيل بسلوك التقوى انما يكون على تقدير الاتعاظ
والناظر

والناظر وحاصله ان هذه موعظة فمن شاء ان يتخذ الى ربه
سبيلا ان اتعظ **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه ان ربك
يعلم انكم تقوم اذ في من ثلثي الليل ونصفه الاية ما فيه وقرا ابن
كثير والكوفيون ونصفه وثلثه بالنصب قال سعدى افندي
ولعل الاولى ان يقال في قول هذا هو الجواب الصواب وهو
ما خذ من الكشاف حيث قال اي علم انه لا يصح منكم ضبط
الاوراق ولا يتأني حسابها بالتعديل والتسوية الا ان تأخذوا
بالاوسع للاحتياط وذلك شاق عليكم وقوله فتأنيب عليكم
عبارة عن الترخيص والمعنى انه رفع التبعة عنكم كما ترفع
التبعة عن التائب قال سعدى افندي قوله تتجاوز طائفة
من الذين معك كالدلالة فيه على ان قيام الليل لم يكن فرضا
على الجميع الى قوله لظهور فساد ما في قول لا يظهر فساد بل
الاظهر انها تبعية اذ المتبادر من الذين معه اصحابه على
حد قوله تعا محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
الاية ومعلوم انه لا يقوم هذا النوع من القيام اعني اذعني
من ثلثي الليل الاية جميع كصحابة لان بعضهم كانوا روى عن
مقاتل كان يصل كل الليل مخافة ان لا يصيب ما امر به على ان
الظاهر ان جميع كصحابة لا يصلون معه بل منهم من يصل
حيث كان في سفر او حضر وبالتبعية يشعر كلام الزمخشري

والقاضي حيث قال بصدور التفسير جماعة من اصحابك
ولو اراد معنى التبيين لقالا جماعة هم اصحابك **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه علم ان يكون منكم مرضى ما نفقه استينا
يبين حكمة اخرى مقتضية للترخيص والتخفيف ولذلك
كرر الحكم مرتبا عليه فقال واخرون قال سعدى افندي ولا
يخفى عليك ما فيه الحق اقول لانه يوهم ان يكون قوله تعالى و
اخرى الالة مفعلا على تكرير الحكم مرتبا وتفصيلا له وليس
كذلك هذا على ما في نسخة المحشور في نسخة اخرى وقال بالواو
والاغباء عليها اذ حاصلها ان قوله تعالى علم ان يكون
منكم مرضى استيناف مبين حكمة اخرى مقتضية للترخيص
فلذا كرر الحكم يعني قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه مرتبا على
هذا المقتضى وقال واخرون اي ولكونه استيناف اي
حكمه مقتضية للترخيص عطف عليه واخرون مذكورة
سعد لانه يبين ايضا حكمه اخرى مقتضية للترخيص فالحكم
مرتب عليه ايضا فلهذا والقاضي ما اوجز كلامه **سورة المدثر**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يا ايها المدثر ما نفقه وقري
المدثر الذين وثقوا هذا الامر وعصب به قال سعدى افندي
وانت خبير بان لا مانع الا اقول هذه القراءة مع تفسيرها
المذكور مروية عن عكرمة كافي الكشاف **قال القاضي** في تفسير

قوله

قوله سبحانه قم فانذر ما نصه مطلق للتعظيم قال سعد
افندي يعني انه مطلق عن التعلق بمفعول الحق اقول
هذا نوع مما حذف فيه المفعول لدلالة قرينه على ان هناك
يحذف وفامر غير دلالة على خصوص او عموم فيحمل على العموم
حذف الترجيح بلا مرجح مثا اذا قلت في مقام المدح فاذ
يعطى يمنع لا بمعنى انه يصدر عنه هذا الفعل من غير قصد
الى مفعول بل مع قصد الى مفعول لم يقم قرينه على خصوص
او عموم علم من الحذف انه للعموم لا امتناع الترجيح والمعنى
يعطى ما يصلح ان يعطى يمنع ما يجب ان يمنع وعلى هذا باقى
الافعال كذا في شرح المفتاح للعلامة التفنيزاني قال
المحقق السيد في شرحه ايضا وحواشيه على المطول افاة تعميم
المفعول مع حذفه على وجهين الاول ان تدل قرينه على
مفعول عام كان يذكر في الكلام مثل كل احد ثم يقال قد
منك ما يؤلم اي كل احد فالحذف هنا مجرّد الاختصار
والعموم مستفاد من المقدرا الثاني ان لا يكون هناك
قرينة غير الحذف تدل على تعيين امر خاص او عام من المعنويات
فيتوصل بعدم ذكر المفعول في المقام الخطابى الى تقديره
عاما بناء على تقدير خاصه وان اخر ترجيح بلا مرجح فللحذف
على هذا المحذوف الوجه مدخل في تقديره عاما دون على الاوجه

الاول فلذلك قالوا قد يحذف المفعول للقصد الى التعميم
مع الاختصار وقد يحذف للقصد الى بخر الاختصار
لم يتميز عنده احد الوجهين عن الاخر شكل الامر عليه وانت
تعلم ان العام المقدّر على الوجه الاول يتعين لفظه ومعناه
وعلى الثاني يتعين معناه فقط ويتساوى تقدير جميع
الالفاظ الدالة على ذلك المعنى انتهى والمحشى على الاطلاق
في كلام القاضى على هذا الوجه الثاني وانت خبير بان انما
يحمل عليه اذا لم يكن هناك قرينة غير المحذف تدل على خاص
او عام كما صرح به المحشى تبعا للمحقق السيد وقرينة العموم
هناك واضحة هي ان اذاره عليه الصلوة والسلام عام
لكل مكلف لا ترى كيف جعل القاضى قوله تعا وما ارسلناك
الا كافة للناس دليل على الوجه الاخير على المفعول العام
المحذوف وايرادنا هذا نظير ما اورد المحقق حسن جلبي
الفنارى على المحقق السيد من ان ما ذكره هنا لا يناسب
تمثيله له بقوله تعا والله يدعوا الى دار السلام لان دعوى
المقدّر فيه يفهم من قرينه هي ان دعوة الله تعا لا يختص
ببعض المكلفين على ان المتبادر من قول القاضى مطلق
انه لا يعتبر تعلقه بمفعول كما قال في الكشاف والصحيح
ان المعنى افعلا لانذار من غير تخصيص باحد وذلك

لانه

لانه اذا اعتبر تعلقه بمفعول ولو محذوف لم يكن مطلقا اذا
لا حذف بدون قرينه والمحذوف لقرينه كالمذكور في التامع
يفهم منه ان الغرض تعلقه بمفعوله لا مطلق الفعل هذا ثم
ان قولهم لا حذف بدون القرينة معناه ان صحة الحذف
موقوف على القرينة فاو بد من قيام القرينة حين الحذف كقولهم
حذف اعتمادا على القرينة فلذا اعتبر العلامة التفاضل في
ان ثمة قرينة تدل على مفعول محذوف ولا تدل على خصوصه
لاعمومه ثم بسبب الحذف يحمل على العموم حذر الترجيح بلا
مترجح وكلامه اوضح من كلام السيد والمودى واحد فلا وجه
لتنبيهه عليه في حواشيه على المطول وان لم يذكر في المطول
ما ذكره في شرح المفتاح هذا والظاهر ان مراد القاضى
باطلاق الفعل تنزيهه منزلة الدوزم بعدم ان يلحظ
له مفعول كما قال في التلخيص فاذا لم يذكر المفعول معه فالقرينة
ان كان اثباته لفاعله او نفيه عنه مطلقا تنزل منزلة كذا
ولم يقدّر له مفعول لان المقدّر كالمذكور ثم قال التكاوى ثم
اذا كان المقام خطابيا لا استداليا فادمع ذلك التعميم
دفعاً للتحكم ثم قال والاى ان لم يكن الغرض ذلك مطلقا وجب
التقدير انتمى فجعل وجوب تقدير المفعول مقابلا للتنزيل
والاطلاق وهو كضيق القاضى بقوله مطلق للتعميم او

او مقدّر بمفعول لا وعليه ظاهر ما في الكشاف كما نقلنا
قال المحقق السيد في شرح المفاتيح اذا قصد نفس
الفعل كان بمنزلة ان يعرف مصدره بلام الحقيقة كما
اشار اليه بقوله يفعل الاعطاء ويوجد هذه الحقيقة
فيجري فيه ما يجري في المعرف بلام الجنس فيقصد تارة
الى التعميم كما في خوفه يعطى واخرى الى نفس الحقيقة بلا
تعميم كقوله تعا فلا تجعلوا الله اندادا وانتم تعلمون
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وثيابك فطهر وثار
النبوة قال سعي اعدى لكن لا ياديه صيغة الجمع اقول
الدار ما فوق الشعار من اللباس كما في القاموس فهو مجازي
علا ليلق بها من الحقد والضجر وقلة الصبر فصيغة الجمع
ما يعم **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فاذا نقر في النافور
ما مضى والفاء للسببية كانه قال اصبر على زمن الى قال عدي
اقتدى الاظهر الخ زمان الى اقول ان اريد بالزمان الصعب الزمان
الماضي الذي سيلقى فيه الفرج من حسن عاقبته ووخايم عاقبه
اعدائه فلا يحسن مع توصيفه بالصعب المطلق وانما يحسن لو قيل صعب
على اعدائك وان اريد بالزمان الذي هو فيه فعل على بابها
والمعنى اصبر على زمن صعب وهو زمن الدنيا فسلقى فيه
عاقبة صبرك ويلقى اعدائك عاقبة ضرهم وذلك ما يحصل
في اواخر

في اواخر عند نقر النافور وهذا كما تقول اصبر على الزمان
بجعل مشاقه فتحمل العاقبة فيه فلا حاجة الى اخرج على
التي هي صلة الصبر بمعنى التعليل **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه ثم يطمع ان ازيد ما مضى واذ لك قال كذا الآية قال
اقتدى الظاهر في الاشارة الى اقول لا ينبغي ان الوجه الاول هو
المناسب لما ذكره من تعداد النعم بكثرة المال والبنين وبسطة
الجاه ولذا قدّمه القاضي واقتصر عليه حارثه فقصر الاستيناف
التعليل على الوجه الثاني وترك الاول الى غير لائق والظاهر
ان ما ذكره في معرض التعليل جار عليه ما حصل الاول انا انما
عليه بلام من يده عليه لامثاله ثم يطمع في الزيادة كذا فان ما هو
فيه من المعاقبة يستدعي سلب النعم فضا عن زيادتها وانما
انعم عليه بما انعم استدرأجا وحاصل الثاني انه مع ما هو فيه من
الكفر والكفران يطمع في الزيادة كذا فان ما هو فيه يستدعي
السلب فضا عن الزيادة **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
ثم عبس وبسر ونصره اتباع بعض قال عدي اقتدى لكن عطف الاتباع
الى اقول الذي حسنه ما قبله من قوله تعا فكونوا قدروا ما بعده من
قوله ادبروا استكبر لقصد المناسبة **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه عليها تسعة عشر ما مضى والطبيعة السبع قال عدي
اقتدى وانما خير بان اثبات هذه القوى الى اقول لا نسلم

اثباته على اصوله الفلاسفة يجوز ثبوت هذه القوى
 مستندة الى القادر المختار وان كان ثبوتها على اصول الفلاسفة
 على بطلان الاختيار ودعواهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 قال في شرح التجر يد وعلى تقدير ان لا يكون معنى القوة المصورة
 فاعله لا يلزم بطلانها لجواز استناد هذه الافعال اليها مع عدم
 شعورها بها على اختيار المديبر الحكم وابتدائه اياها على وجه يصدر
 عنها تلك الافعال بلا شعور و اراده قال العلامة النفازي في
 شرح المقاصد ان اعترفوا بمعنى الفلاسفة بان القوى في
 مرتبة الوسائط والالات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر
 انما هو خالقها القادر المختار الفاعل لما يشاء فتمت احدا
 انتهى فقد تبين ان كلام القاضي على اصول الهداية لا الفلسفة
 والعمارة **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه وما جعلنا عددا
 الاقننة ما نصه وما جعلنا عددهم الا قال سعدى افندي وانما
 اخرج الفتن عن حقيقتها الى اقوال هي على حقيقتها والجوز
 انما هو في اقامتها وهي اثر مقام المؤثر ولا يخفى ان القاضي يحاول
 دفع سوالين احدهما ان مفعولي الجعل في الاصل مبتداه وخبر
 ولا يصح الاخبار بالفتنة عن العدة والثاني ان السبب الذي
 الى الاستيقان هو الاخبار عن عددهم بانه تسعة عشر لانه
 موافق لما في كتابهم فيستيقنون بنبوة النبي وصدق القرآن
 لاكون

لاكون عددهم في نفس الامر كذلك فالسبب اخبار القرآن بذلك
 اذ به تحصل موافقة ما عندهم من الكتاب لاكون العدد كذلك
 في نفس الامر ولا يكون فتنه لكافرين فاشار الى دفع الاول بانه
 من اقامة الاثر مقام المؤثر وان التقدير ما جعلنا عددهم
 الى اخر عبارته و اشار الى دفع الثاني بان المراد الجعل القوي
 اي قلنا ذلك ليقتنى الذين كفروا باستقلاهم ويستيقن
 اهل الكتاب لموافقة ذلك ما في كتابهم فقد تبين ان مجرد اخرج
 الفتن عن حقيقتها لا يصح التعلق كما زعم المحقق ولو صح
 لما احتاج الى قوله اخر اوله المراد الى ولعل وجه التعبير بلعل
 ان ارادة القول لا تنحصر فيما ذكره لجواز ان يكون قوله تعالى
 ليستيقن الآية متعلقا بمحذوف اي قلنا ذلك بقرينة ان
 الافتان انما يرتب على ذلك العدد بواسطة الاخبار بانه
 اذلولاه لم يكن ذلك الافتان وانما عبر بقوله ليحسن بونه
 ان يقول ليصح او يجوز لانه اوفق بالادب فهو احسن من
 التعبير بانه لا لان الجعل الفعلي مساغا كما زعم المحقق لان
 المفهوم من قوله ليحسن ان الخيل على الفعلي لا يحسن التعلق
 به وعن المعلوم انه لا يجوز ولا يصح حمل القرآن الذي هو في
 اعلا طبقات البلاغة على ما لا يحسن فلو فرق من هذا الوجه
 بين التعبير بلا يحسن والتعبير بلا يصح او لا يجوز **قال** القاضي

ولعل المراد جعل القول بحسن تعليله بقوله يستيقن
الذين أو تو الكتاب قال سعدى أفندي واللام ليست
على حقيقتها إلى أقول يريد ما لا يثبت من أن أفعاله تعالى
لا تعلل بالأغراض لكن المفهوم من بعض أدلة الشاعرة
عموم السلب ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي
اللزوم كذا قال العلامة في شرح المقاصد ثم قال ولحق
أن تعليل بعض الأفعال بغير ما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتخريم المسكرات و
النصوص شاهدة بذلك ولذا كان القياس حجة انتهى
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا يرتاب الذين أو تو
الكلمات والمؤمنون مانصه أي في ذلك وهو تأكيد للاستيقان
لأن سعدى أفندي فانه من باب الطرد إلى أقول قال
الطبيبي الأسلوب من باب الطرد والعكس نحو قوله تعالى
لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون **سورة القلم**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا أقسم بالنفس اللوامة
مانصه أو بالجنس إلى قال سعدى أفندي وانت خير بان
ادخال النفس إلى أقول هكذا أعترضه العلامة أبو المسعود
أيضا ويمكن أن يجاب بانه على الاستغراق يكون المعنى
وجميع النفوس اللوامة التي تتلوم يوم القيامة لما نعت
من العذاب

من الهوى والجزاء فهو كناية عن عظمته اليوم فكانت
قبل لا أقسم بيوم القيامة وعظمته على صدا عجبني زيد
وعليه فهو تأكيد للقسم الأول وأما ما قيل في معرض الجواب
من أن المراد بالنفوس اللوامة وهي عظمة لأنها من
أمر الله فلا يدويه الوصف باللوامة **قال** القاضي ونفس
آدم فانها لم تزل تتلوم قال سعدى أفندي لكن المشهور
لأن أقول نقل عن الأساس تلوم نفسا غي عليها باللوامة وهو
مراد القاضي **قال** القاضي في تفسير قوله تعالى يريد الإنسان
اللوامة مانصه لجواز أن يكون الأضرب إلى قال سعدى أفندي
ثم الظاهر أن يريد إلى أقول خلاف الظاهر المتبادر من
مطابق الاستعمال على أن أرادته قد تنقلو بغير العجز
الرسم والنقد وان كان لا يجري والتحليل على المعالجة بغير
عنه ارادة دوام العجز كما في **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه كلوا ووزر ما نقتدع عن طلب المضيق قال سعدى
أفندي لا يناسب قوله إلى أقول كلمة كلوا روع عن هذا القول
الذي هو طلبه بحسب الظاهر **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
بل الإنسان على نفسه بصيرة مانصه وصفها بالبصيرة على
المجاز قال سعدى أفندي أي في الاستناد لآلتها للأعضاء
على الحقيقة لانه أقول أنت تعلم أن القاضي أشار وألا بقوله

أي حجة بنية إلى أن بصيرة صفة محذوف هو حجة ثم قال
وصفها أي الحجة بالبصيرة على المجاز يعني المجاز العقلي
لأن البصيرة على الحقيقة وصف صاحب الحجة وهذا
كما قال في الكشف وصفت بالبصيرة على المجاز كما
وصفت الآيات بالبصيرة في قوله تعالى آياتنا مبصرة وليس
مراد القاضي كما زعم المحقق أن وصفاً للإنسان بالبصيرة
وهي أعضائه والآل قال وصفه أي الإنسان لا وصفها بل
حمل الحجة على الإنسان في قوله بل الإنسان على نفسه بصيرة
من التشبيه البليغ لأن أعضائه لما نطقت كطق لسانه صار
هو كالحجة على نفسه وذلك ظاهر **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه إلى ربها ناظرة مانصة وإن المتعجل بمعناه إلى قال
أفندي إذا كان مراد القائل إلى أقول من فتر بقوله منتظر
أنعامه أن أراد إلى اسم بمعنى الأنعام يرد عليه أن الانتظار
لا يستند إلى الوجه وتفسير الجملة خلاف الظاهر وإن أراد أن
العرف وإن هنا مضافاً محذوف أي ناظرة إلى أنعامه يرد
عليه أنه إذا كان بمعنى الانتظار لا يعدي بعلمه وقد أشار
القاضي إلى ذلك بأوجز عبارة غير أن المحقق قصر في المطالعة

سورة الإنسان

قال لغايه في تفسير قوله سبحانه أنا خلقنا الإنسان من نطفة

أشاج

أشاج الآية مانصة ووصف النطفة به إلى قوله ولذلك
بصيرة إلى قال سعدى أفندي أنه يجوز أن يقال أقول مراد كفاً
بيان صفة الجمع في أشاج وإن المراد مجموع الماشي وإن لكل
منها أوصافاً مختلفة في الرقة والقوام والخواص وهو كما قالوا
إن ماء الرجل غليظ فيه قوة العقد وماء المرأة رقيق فيه
قوة الانعقاد والولد يتولد منهما فإما كان من عصب وعظم
من ماء الرجل وما كان من لحم ودم وشعر فمن ماء المرأة قال
الامام القرطبي وقد روي هذا مرفوعاً وقد قدنا عن شرح
المعاصدين القائمين بالقوة المصورة وسائر القوى أن
اعترفوا بأنها آلات ووسائل لأفعال وأن المؤثر هو خالقها
القادر المختار الفاعل لما يشاء كان ذلك عين الاهتداء وقد
عن شرح التبريد أنه على تقدير أن لا يكون القوة المصورة
فاعلة لا يلزم بطلانها لجواز اسناد هذه الأفعال إليها مع
عدم شعورها بها على بناء على تسخير المدبر الحكيم عن سائر
وإيجاده أياها على هذا الوجه وبالجملة فخلق الإنسان من
هذه الأمشاج المختلفة في حد ذاتها تماماً ورد به القرآن وروى
مفصلاً مرفوعاً كما نقل عن القرطبي فلا وجه لاعتراضه إذا كل
بخلق الحكيم المختار **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه أنا
هدينا السبيل أما شكراً وأما كفوراً مانصة وقد روي ما بالفتح

على حذف الجواب قال سعدى افندي واما كونه كفورا فكذلك
اقول الاول ان يقدر وان كان كفورا فلسوء اختياره
لا بمجرد الاجبار اذ هو الانسب بالابتداء **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه عينا فيها تنبى سلسيل ما نصده بسمرة انذارها
الم قال سعدى افندي اى يطلو عليها لانه علم لها اقول قال ابن
السمين قرا طمحه سلسيل بدون تنوين ومنعت من القرف
للعلمية والثابث لانها اسم لعين بعينها وعلى هذا فكيف
صرفت في قراءة العامة فيجاء انها سميت بذلك لاجل جهة كعلمية
بل على جهة الاطلاق المجرد او يكون من باب تنوين سلاسل
وهو اذ انتهى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه واذا رايت ثم
الاية ما نصده ليس له مفعول ملفوظ ولا مقدر لانه عام قال
سعدى افندي ويجوز ان يكون المراد الخ اقول لا يخفى ان مراد كفا
كما مر بحبارة ان فعل الرؤية عام في جميع افراد الرؤية
وان معناه ان بصرك اينما وقع رايت الخ فليس للفعل مفعول
ملفوظ او مقدر لان الفعل عام فلا يجوز ان يكون المفعول
خاصا لما فاته المراد ولا عاما لان القصد الى نفس الفعل وانه
اينما وقع رايت وليس المقصد الى المفعول مع ان عموم الفعل
يستلزم عموم المفعول فلا يحتاج الى قصده وهذا عين ما في
الكشاف من قوله كانه قيل واذا وجدت الرؤية ثم ومعناه
ان نظري

ان نظري الراى اينما وقع لم يتعلق بالنعيم كبير الخ وهذا
كما قال في شرح التلخيص نقل عن السكاكي ثم اى بعد كونه
الغرض ثبوت اصل الفعل وتزيله منزلة اللازم اذا كان
المقام خطايا لا استدلاليا افا دمج ذلكا التعميم دفعا
للتحكم انتهى وما نحن فيه من هذا القبيل فالقصد الى تعميم الفعل
لا المفعول واما ما ذكره المحشى بقوله ويجوز ان يكون الخ
فلا سبيل لاني ان يكون مراد القاضى لتصريحه بان المفعول
غير ملحوظ للفظا ولا تقدير ان العموم للفعل لا للمفعول
وان معناه كما ذكر المحشى فانه على ما ذكر المحشى يكون من قبيل
ما حذف فيه المفعول بدلا لقرينة على ان هناك محذوقا
من غير دلالة على خصوصه او عمومه فيعمل على العموم حذرا
الترجيح بل من مح كما ذكره العادة التفتا زاني في شرح
المفتاح ثم قال ما نصده اذا قلت في مقام المدح فلا ن يعطى
ويمنع لا بمعنى انه يصدق منه هذا الفعل من غير قصد الى
بل مع قصد الى مفعول لم يقم قرينه على خصوصه او عمومه
علم من الحذف انه للعموم لاستناع الترجيح وان المعنى يعطى ما
يصلح ان يعطى ويمنع ما يجب ان يمنع وعلى هذا باقى الافعال
قال المحقق الشريف في شرحه ايضا وفي جواسيه على المطول
افادة تعميم المفعول مع حذفه على وجهين الاول ان يدل

قرينه على مفعول عام كان يذكر في الكلام مثل كل احد ثم يقال
 قد كان منك ما بولم اى كل احد فالحذف هنا لمجرد الاختصار
 والعموم مستفاد من القدر الثاني ان لا يكون هناك قرينة
 غير المحذف تدل على تعيين امر خاص او عام من العمومات فينبغي
 بعدم ذكر المفعول في المقام الخطابى الى تقديره عاما بناء على
 ان تقدير خاص دون اخر ترجيح بلا مرجح فالحذف على هذا
 الوجه مدخل في تقديره عاما دون حذفه على الوجه الاول
 والعام المقدم على الوجه الاول يتعين لفظه ومعناه وعلى
 الثانى يتعين معناه فقط ويتساوى تقدير جميع الالفاظ
 الدالة على ذلك المعنى انتهى فقد تبين ان ما ذكره المحشى من
 قبيل ما حذف فيه المفعول لقصد عمومه وكلام القاضى بناء
 على العموم في افراد الفعل المستلزم لعموم المفعول من غير
 قصد الى المفعول لا لفظا ولا تقديرا واین هذا من ذلك **قال**
 القاضى في تفسير قوله سبحانه ولا تطع منهم اثما او كفورا ما نصم
 اى كل واحد من مركب الاثم الى قال سعدى افندى كلمة كل لفظا
 الاصناف لكن الاولى طرحها اقول قول القاضى اى كل واحد
 معناه اى لا تطع كل واحد لا فهو على حد قوله تطعا ولا تطع
 كل طرف مهيى وقوله تعالى لا يجب كل فختال فخور وقوله تعالى
 والله تعالى لا يجب كل كفارا ثم نفى الكل دخل النفي على كلمة كل

ولا ابهام

ولا ابهام فيه فلا ابهام في تفسير القاضى والمراد عموم السلب
 واما الدلالة على سلب العموم وثبوت البعضية من قبيل
 دلالة المفهوم وهى انما تعتبر عند عدم العارض والمعارض
 موجود هنا لعدم الدليل على تحريم اطاعة كل فرد كما في معنى
 البليب **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه وسجد ليلا مانعة
 طائفة طويلة من الليل فالى حدى افندى قلنا ظاهر ان توصف
 الليل الى اقول انت خير بانه اذا كان المعنى كما ذكره المحشى
 فستجوز في الليل الطويل لا يكون له دلالة على ما ذكره بوجه
 من وجوه الدلالات ولا يلزم من طول الليل طول ما يقع
 فيه اذ ليس الليل معيارا للتسبيح لظهور ان ليس المراد
 استغراق الليل به الا ترى الى قوله القاضى طائفة طويلة
 من الليل وقول الزمخشري هر يعا طويلا من الليل قلن فيه
 او نصفه او ثلثه وكون الوصف ليس للاحتراز لا يستلزم
 ما ذكره اذ يجوز ان يكون تسهيل العبارة بالليل وتوحيها
 كما نقول لصاحبك اذ كرات في الليل الطويل فالصواب
 في الجواب ان ليل المنكول لا يختص بالدلالة على البعضية
 من حيث الافراد بل يكون البعضية من حيث الاجزاء كما ذكر
 في الكشاف والكشف وغيرها في تفسير قوله سبحانه سبحان
 الذى اسرى بعبده ليلا وهذا معنى قولهم طائفة طويلة من

الليل ثم الطائفة معيارا للتبيين لا ظرف فكان التبيين طويلا
مقدرا بها والله سبحانه الخبير **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
ان الله كان عليهما مانعة بما يستاهل كل احد قال سعدى اخذني
لا يدايم المذهب الحق اقول كانه يريد ان فيه معنى الوجوب عليه
تعالى وانت خير بان سياق الآية الكريمة اذا لا تاثير لارادة العبد
في ايجاد الهداية والفضول وان الموثر هو ارادة الله تعالى
فعلقت ارادته بهدايته اهتدي وكذا الضال فكان اهلا لما
تعلقت به الارادة وهذا معنى الاستيصال والوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار **سورة المرسلات**

قال القاضى في تفسير قوله تعالى سبحانه والمرسلات عرضا الآية
مانعة اقم بطوايف من الملائكة ارسلين الله باوامره قال
سعدى اخذني هي الاوامر التكليفية اقول لا ظهر ان المراد تنفيذ
ما امر الله به كاجا قوم واهلاك اخرين كما قال تعالى انا ارسلنا الى
قوم مجرمين وهذا اغزر معنى من التخصيص بالاوامر التكليفية مع
احتياجه الى ما ارتكبه من التكلف ولانه على تقدير التخصيص بالتكليف
يصير ذكر نشر الشرايع كالنكرار وقال سعدى اخذني عند قول
القاضى المرسلات بكل عرف مانعة ثم لا يمنع من ان يكون الحق اقول لا
يلازم المعنى المأخوذ منه عن عرف الدابة فان فيه معنى الاستيصال ليس
نزول الايات كذلك لا ترى الى قول صاحب الكشاف يقال جاءوا عرفا

واحدا

وهم عليه كعرف الصبيغ اذا تباينوا عليه اى اجتمعوا وقال سعدى
اخذني عند قول القاضى اوبى النفوس لكاملة مانعة وفيه نظرا
اقول لا بدع ان يكون للنفوس الانبياء والاولياء كالمثل كمال قبل
التعلق بالبدن وقال سعدى اخذني عند قول القاضى التكاليف
مانعة والضمير لا بد ان الحق اقول الاولى ان يكون للنفوس اى التكاليف
ما لا يحال والمملكات المترتبة على التعلق **سورة النبأ**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه عم يتساءلون مانعة اصله
عن ما الى قال سعدى اخذني اختصاص الاستفهام الى اقول
نظروا طائر وانما الحذف لمجموع الامر من قاله الكشاف
في تفسير سورة الصف حذف الف لان ما والحرف كشيء واحد
ووقع استعمالها كثيرا في كلام المستفهم واليه اشار القاضى عنه
بقوله لكثرة استعمالها واعتناهما في الدلالة على المستفهم عنه
والظاهرة انه اراد باعتبارهما في الدلالة ان كلمة ما تدل على ذات
المستفهم عنه واللام مثلا تدل عليه من حيث انه علة وسبب لانها
تدل على معنى في غيرها فكانا كشيء واحد واما ما قال المحقق هناك
من ان كليهما متعلق به اى بالمستفهم عنه الحرف لفظا ومعنى وما
الاستفهامية معنى فغير ظاهر ان الحرف ليس متعلقا بالمستفهم
عنه لفظا لظهور ان اللام في لم فعلت مثلا متعلقة بالفعل وهو
ليس متفهما عنه وانما المستفهم عنه السبب والعلة واما ما ذكره

هنا من حديث تقدم الاستفهام فقد اعترف بما فيه وقيل سعدى
افندي عند قول القاضى والضمير لاهل مكة وللناس مانصة وفيه
بحث فان ما قاله الى اقول قد اطلق النجاة القول بانه اذا ابدل
اسم من اسم متضمن معنى حرف الاستفهام يكرر حرف الاستفهام
مع البديل ليوافق البديل منه في تادية المعنى مثلكم ما لك اعشرون
ام ثلثون ومن رايته ازيد ايام عمر او ما صنعت اخيرا ام
شرا كما في اوضح المسالك وغيره وبديل على الاطلاق ان اس
في المعنى رد على من زعم ان ما في فمارة الاية للاستفهام التعجبي
بان خفض رجه لا يتجدد لانها لا تكون بدلا من ما او البديل من
اسم الاستفهام يجب اقترانه بحزمة الاستفهام هذا كله ومعلوم
ان الاستفهام في فمارة رجة على تقدير ليس على صفة كما صرح
به وارثا ب حذف حزمة الاستفهام هنا خلاف الظاهر عنه من جهة
بما ذكره القاضى على انه لو ارتكب لم تصح البدلية لعموم كلمة ما للبناء
العظيم وغيره واختصاص البديل بالبناء العظيم وما الاستفهامية
من الفاظ العموم كما بين في الاصول المقصود هنا وان كان تقيم
الشان الذي يتسألون عنه فلا بد في الاستعارة من ملاحظة
المعنى الموضوع له يستعمل في المستعار لاسباب اللغة فلا بد من ملاحظة
العموم في البديل منه اعني كلمة ما او البديل لا يطابقه والقول
بانه بديل البعض كما توهمه بعض المحققين غير سديد اذ بديل

البعض

بعض ما كان جزا لكل لا جزئيا لكل كما هنا ولو ارتكب
حذف المعادل من المبدل بان يكون التقدير عن البناء
العظيم ام غيره ليطابق عموم المبدل منه فلا بد منه ما يعقبه
من الردع على التسال ومن اراد الدالة على البعث فان ذلك
انما يتبنى على وقوع التسال منهم عنه في نفس الامر لا على التردد
في ان تسألهم عنه او عن غيره كما لا يخفى فلذا ذهب القاضى
بنع الجار الله الى ان قوله تعالى عن البناء العظيم استئناف
وقع بيانا للشان المفهم اى انهم يتسألون عنه فاعقبه برفعهم
عن التسال عنه وبيان الامور الدالة على وقوع البعث
فاذهب اليه في غاية البلاغة **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه وجعلنا النهار معاشا مانصة او حياه قال بعد
افندي او شر النهار على اللفظة لمراعاة مطابقة اقول مأخوذ
من الكشف فانه قال المطابقة قوله وجعلنا الليل
لباسا وقوله وجعلنا النهار معاشا مصرحه وفيه مطابقة
معنوية ايضا مع قوله وجعلنا النوم من حيث ان النهار
وقت ليقظة والمعاش في مقابلة السبات لانه حركة
لحي ومنه علم ان قوله وجعلنا الليل لباسا غير مستطرد
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه لنخرج به حيا ونباتا
مانصة ما يقتات به وما يعترف الى قال بعد افندي الى

اقول الظاهر انه نشر على حد قوله **تعاكروا وارعوا انفسكم**
 والمراد ما ينصوت به في الغالب **قال** القاضى في تفسير
 قوله سبحانه وجنات الفا فا فافضة اولف جمع لفا اولف
 بحذف الزوايد قال سعدى افدى وجمع الجمع لا يتقاس
 اقول قاله الدرر المصون ان جمع الجمع لا يتقاس ويكفى
 ان يكون له نظير المفردات فلما كان لف جمعا على انه قفل
 جمع جمعه ولذا استعملوا تكسير مفاعله ومفاعيل لعدم
 نظيره المفردات يحلون عليه انتهى قال سعدى افدى عند
 قول القاضى اولف فافضة واعترض عليه الى اقول قاله
 الكشف بعد ان نقل عبارة الكشف فيه انه لا نظير له ايضا
 لان تصغير الترخيم ثابت ما جمعه فلا انتهى يريد بتصغير
 الترخيم ان تحذف الزوايد كلها من الاسم ثم يصغر على ما جمع
 نحو حميدة احمد ومحمد ومحمود ولا يبالى بالالتباس اعتمادا
 على القرينة ويسمى تصغير الترخيم لما فيه من الحذف للتخفيف
 فاشبه الترخيم المصطلح ولم يسمع من النحاة ان يحذف
 زوايد الاسم ثم يجمع ما بقى منه **قال** القاضى في تفسير قوله تعالى
 وفتح السماء فافضة وشقت قال سعدى افدى في
 ذلك الى اقول لا يخفى ان ما ضم القاضى هو المناسب لقوله
 سبحانه اذا السماء انشقت وانشقت السماء واذا السماء

انقطرت

انقطرت والشمس والنقش والافطار معان متقاربة **قال**
 القاضى في تفسير قوله سبحانه لا يثنى فيها احقابا ما نصه ولو
 جعل قوله لا يذوقون الاية حال من المستكن الى قال سعدى
 افدى وكذا لو جعل الى اقول انت خير بان منشا السؤال
 كون الاحقاب ازم من متناهية فيوهم عز وجلهم فدفعه
 انما هو بتقييد البت اذ لا يلزم من ارتفاع المقيد ارتفاع
 المطلق وهذا انما يكون اذا جعل لا يذوقون الاية حالا
 قيد في العامل الذي هو البت بخلاف ما اذا جعل صفا
 لاحقابا اذ غاية تقييد الازمنة المتناهية بالوصف
 ويبقى البت على اطلاقه فلا يزول الابهام واعتبر ذلك
 بالفرق بين قوله عاش زيدا مباركا له زمنا وقوله عاش
 زمنا مباركا على وصف الزم من ثم في قول المحشى لا يجب
 ابراز الضمير تسامح وكان الظاهر لا يجب انفصاله كما في
 زيدا هندا رتبة هي والافق لا يذوقون ضمير ابرار لكنه
 غير منفصل فالبارز احد قسمي المنفصل اذ هو هو بارز
 مستتر ويقابلها المنفصل كما في المنفصل وغيره قال القاضى
 في تفسير قوله سبحانه انهم كانوا لا يرجون حسابا ما نصه
 بيان لما وافقه هذا الجز قال سعدى افدى ووجهه الى
 اقول هذه الاية نظير ما ورد في القرآن من ان جود الكفر

هو العذاب الممنوع المختل بحيث اخبرنا بذلك على السنة الرسل
وارتكبوا الكفر اسوا اختيارهم كان ذلك هو الخبر الموافق
لما ارتكبوا حسبما اخبروا واما ما ذكرنا من التعليل بمقابلة كعدا
الواقع الذي لا ينقطع ابداً بحجج العزم على الاستمرار المنقطع
بموتهم ومقابلة ما هو بورد مجازاً من تلج الصدور ما هو في غاية
الجرادة الحسية فلا يخفى سماجيه **قال** القاضى في تفسير قوله
سبحانه وكذبوا باياتنا كذاباً مانصه وفعال بمعنى تفصيل
مطره شايع الى قال سعدى افندي وفي الكشاف لا يقولون
غيره وفي ظاهره نظم ظاهر قول مراد من كشاف الكشاف انه
لكثرة نداء وله كانهم لا ينطقون بغيره وقال سعدى افندي
عند قول القاضى ويجوز ان يكون للمبالغة الى مانصه وان
اريد الحاصل بالمصدر الى اقول هذا مع انه خلاف الظاهر
لا يديم كلام القاضى لتصريحه بالمصدر وقوله اى تكديبا
مفرطاً على ان المجاز ابلغ من الحقيقة **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه حدائق واعنا بما مانصه بدل اشتمال وبعض
قال سعدى افندي لكن تقديره الى اقول الخطيب بسير قال
ابن مالك في بحث بدل البعض والاشتمال من شرح الشهاب
مانصه ويستغنى عن الضمير لفظاً اذا كان المعنى ظاهراً انتهى
والريب ان منشا الفوز هو الحدائق وما عطف عليها فالغنى

ان لهم

ان لهم فوزاً حديقاً وكذا وكذا فانا لوه **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه جزء من ربك عطفاً حساباً مانصه وقيل
منتصب به الى قال سعدى افندي فيه خلاف الى اقول بخالفه
اطلاق سيويته فانه قال في كتابه ويعمل على فعله مانصياً
كان او غيره اذ لم يكن مفعولاً مطلقاً وقال ابو حيان المصداق
المؤكد لا يعمل لانه طرف مصدرى والفعل لا تعلم في ذلك
خلاقاً انتهى **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه رب السموات
والارض وما بينهما الرحمن مانصه صفه له الا في قراءة ابن عامر
الى قال سعدى افندي وفيه ايضا نظراً قول عبارة القاضى
على ما في اكثر النسخ هكذا رب السموات والارض وما بينهما
بدل من ربك وقد رفعه للجازيان وابو عمرو على الابتداء
الرحمن بالجر صفة له في قراءة ابن عامر وعاصم ويعقوب
وبالرفع في قراءة ابن عمر وفي قراءة حمزة والكسائي بجر
الاول ورفع الثاني على انه خبر محذوف او مبتداء خبره لا يملكون
انتهى وقد استوعب الغرامات باخضر لفظه وذكر قولاً الى البحر
والرفع في رب السموات والارض قرأتى البحر والرفع في الرحمن
وذكر القراءة برفعها بقوله بالجر صفة له اى رب السموات
في قراءة ابن عامر وعاصم ويعقوب وبالرفع في قراءة ابن عمر
فتعوله وبالرفع الى عطف على قوله بالجر صفة له الى يعنى بالرفع

صفة له في قراءة ابن عمرو واذا كان الرخم بالرفع صفة له كان
الموصوف مرفوعا ايضا فقد ذكر رفعها واكتفى بذلك من عادة
ذكر الجاريين اذ قد ذكر اولها انها قراء برفع رب فكان
الرخم ايضا مرفوعا لانه صفة ثم ذكر القراءة بجر الاول
ورفع الثاني على انه خبر محذوف او مبتداء خبره لا يمكن
فقد استوعب جميع القراءات مع بيان اقرب وجوهها
من حيث الاعراب على انه ليس عليه ان يستوعب اسامي
القراء **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه يوم تقوم الروح
والملائكة صفًا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال
صوابا مانصه فان هؤلاء الذين افضل الخلق الى قال
سعد ما فتدي ليس المراد بالافضلية الى اقول هكذا فهم
بعض المحققين وفهم بعضهم ان مرادهم افضلية الملائكة
مطلقا كما هو مذهب المعتزلة وذكر بعضهم ان مراده
ما ذهب اليه بعض اهل السنة كالحلبي وغيره والكل بعيد
الصدور من القاضى لتصرحه بما عليه اهل السنة في بواضع
عديدة من تفسيره في مثل قوله سبحانه وفضلناهم على كثير
من خلقنا مع ان هذه الآية اشبه اذله المعتزلة على
افضلية الملائكة بحسب والذي اري انهم لم يفهموا مرام
القاضى وهذا الذي فهموه انما يمشى لو صرح القاضى بان

ضمير

ضمير لا يتكلمون للملائكة لتكون الاشارة بقوله فان هؤلاء
اليهم والقاضى لم يذكر ذلك بل ذكر ان قوله تعالى لا يتكلمون
تقريبه وتوكيد لقوله لا يمكن ومراوده ما صرح به العلامة
ابو السعود من ان جملة لا يتكلمون استئناف مقرر لمضمون
لا يمكن الخ ومؤكد له وحاصله ان ضمير لا يمكن راجع
الى اهل السموات والارض فكذا ضمير لا يتكلمون ولاريب ان
ملك الخطاب اخص من مطلق التكلم كما اشار اليه بقوله فكيف
يمكنك غيرهم فتفي عنهم جميعا ملك خطابه واعقبه بنفى التكلم
مطلقا واثنه لوجود الشريطين مع الاذن منه تعالى
والقول الصواب ولاريب ان هؤلاء الذين حازوا
الشريطين الاذن من الله والقول الصواب هم خواص
بنى آدم وخواص الملائكة وهم افضل الخلق واقرهم منه
تعالى باوريب فهو لاء اذ لم يقدر وان يتكلموا بما
يكون صوابا الا باذنه فكيف يمكن الخطاب غيرهم وهو
اخص من مطلق التكلم فكان تأكيدا مقرر المضمون لا يمكن
منه خطا باعلى وفق ما صرح به العلامة ابو السعود ولا يجوز
ان يكون قوله فان هؤلاء اشارة الى الروح والملائكة
لانه لم يجعل ضمير لا يتكلمون لهم بل جعله عائدا الى ما عاد
عليه ضمير لا يمكن اعني اهل السموات والارض حيث جعله

مقررته مؤكدا له على الوجه الذي قررنا ولا فرق في هذا
بين ان يكلمه يوم يقوم طرفا لا يكون اولاد يتكلمون
اذ كان لا يتكلمون استينا فاعلى كلا الوجهين واستوضح
ما ذكرنا بالفرق بين عبارة القاضى وعبارة صاحب
الكشاف حيث قال والمعقون الذين هم افضل الخلق
واشرفهم واكثرهم طاعة واكثرهم منه وهم الروح والملائكة
لا يمكنه التكلم بين يديه فما ظنك بمن عداهم من اهل
السموات والارض فصرح بما هو مذهب بانهم الروح
والملائكة وبان ضمير لا يتكلمون للملائكة بقوله وهم
الروح والملائكة لا يكون التكلم فجعل لخط التقرير
والتوكيدان هؤلاء الاشراف لا يمكنه التكلم فكيف
يمن عداهم والقاضى جعل لخط التقرير والتوكيد
ما في الكلام من القيد الاخير الذي هو صلب لفائدة
اعنى اجمع بين الشرطيتين الذي هو مفاد الواو وهذا
كما قد منا من اراء الشيخ عبد القاهر انه اذا كان في الكلام
مثبتا او منقيا قيدا خيرا كان هو المقصود منه فكلام
القاضى مع اسانه على مذهب اهل السنة اشبه بقواعد
البلوغه وابلغ مما في الكشاف ثم العجب من العلامة
ابن السعدي فانه بعد ان وافق القاضى في كون جملة

لا يتكلمون

لا يتكلمون تقريراً وتوكيداً لا يكون فهم ان الاشارة
في قول القاضى فان هؤلاء الى الروح والملائكة فرماه
بما رماه غيره والمرمى حيث بانوا وظلوا اللهم غفر

سورة النازعات

قال القاضى في تفسير سجانه والنازعات غرقا الاية ما
نصفه فانهم ينزعون من اقصى الابدان قال سعدى افندي
فيه انه لا يختص به اقول ليس هذا مدار الفرق حتى يرد
عدم الاختصاص بالكافر بل مدار الفرق ما بينه بقوله
اي يخرجون ارواح المؤمنين برفق وهو مأخوذ مما قال
الامام ان المناسبين يختص هذا اي النشاط بالمؤمن
والاولى بالكافرين الذين النزع والنشط من الفرق بان
النزع جذب بشده والنشط جذب برفق وليس انتهى
والقاضى استغنى عن تقييد بالشدة بتقييد مقابله
اعنى الثاني بالرفق واما قوله فانهم ينزعونها الخ فانه
تعليل للتعبير بالاعراق لان الاعراق لغة الايقال في
الشيء وبلوغ اقصى غاية وقال سعدى افندي عند قول
القاضى مسح الغواص ما نصه واطلاق المسح على الغوص
غير متعارف اقول ممنوع فان الغوص في الماء احد انواع
السباحة بل اعظمها **قال** القاضى في تفسير قوله سجانه تتبعها

الرادفة مانصته والجملة في موضع حال قال سعدى اقتدي
وبذلك تبين ان ما في الكشف الى اقوالنا عالم يعتبر
الاستيناف واختار والحالية يجعل الوقت وقتا
واحدا ممتدا يسع الامر من معالمتها الانسب بتحويل
القسم عليه فجعله وقتا واحدا حاويا لاهيتين هاتيتين
كما هو مفاد الحالية من التقييد والمقارنة وليس
في الاستيناف ذلك وقوله تعالى يوم جف الراجف
ظرف للبعث المقدور وحاصله لبعث يوم ترجف
الراجفة تابعة لها الرادفة وتبعيه الرادفة وان
لم تحصل في ان حدوث الراجفة ضرورة تاخر حدوث
البتبع عن حدوث المتبوع كما فهمه المحسن لكن لا بد
من حصولهما في ذلك اليوم واستوضح ذلك بما اذا
قلت يوم الجمعة جئت تابعا لي زيد في الجمع فتبعيه
زيد لك وان لم تقع في ان حدوث مجيئك لكن
لا بد من وقوعها في يوم الجمعة والحاصل ان تاخر حدوث
البتبع عن حدوث المتبوع في ذلك اليوم لا يستلزم
تاخر حدوث التابع عن ذلك اليوم القاضى في
تفسير قوله سبحانه فاراه الالة الكبرى مانصته
او مجموع معجزاته الى قال سعدى اقتدي والصغر

2 معجزات

526
في معجزات الانبياء المتقدمين اقول هكذا ذكره
غيره من المحققين وفيه ان المراد من المجموع مجموع
ما اريد فرعون من قلب الفصاحيه وخروج اليد
بيضا وقد عبر الله عنها بصيغة الجمع بقوله سبحانه
اذ هب انت واخوك باياتي الالة لما اشتمل عليه من
البدايع وليس مراده بمجموع معجزات موسى كلها اذ
منها ما لم يره فرعون وكون هاتين المعجزتين اكبر
من معجزات الانبياء المتقدمين غير مسلم فالظاهر
ان الصيغة لمطلق الزيادة **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه اخرج منها ما دها ومرها ما نصته حال
باضمار قد قال سعدى اقتدي بل الوجه الاول يقتضيه
الى اقول ذكر المحسن فيما يتعلق بحم السجدة ان كلا
كلام القاضى يخالف لما اسلفه في تفسير قوله تعالى
والقى في الارض راسي الالة وذكره هنا ان مقتضى كلام
القاضى تقدم خلق الجبال وانته مخالف لما تقدم
في تفسيرهم السجدة من تقدم الوجود قد ذكرنا مثله
ان لا يخالف بين كلامي القاضى حبا بيناه بما لا مزيد
عليه وكذا لا يخالفه هنا اذ ليس جملة والجبال رساما
عظما على قوله تعالى اخرج منها ما دها ومرها على

تقديرها ليتها كما فهمه المحسن من جعل هذه حالا ايضا
بل هي عطف على والارض بعد ذلك دحاها وحاصله
ودحا الارض بعد ذلك مخرج ما فيها ودمهاها وارسى
الجبال فلهذا الجملة معطوفة بالواو عليها ولادلالة في
الواو على التقدم والتأخر بل تأخر خلف الجبال من
الدحو مستغاد من دليل آخر مثلها روي انه تعلم لما
خلق الارض جعلت تمور فقالت الملائكة ما هي بمقر
احد على ظهرها فاصبحت وقدر سبت بالجبال والحاصل
انه لادلالة في العطف بالواو على والارض بعد ذلك
دحاها على تقدم ولا تأخر كما لا يدل الوجه الثاني اعني
البيان على شئ منها فلهذا الآية مثل قوله تعالى قل
انكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الى قوله
وجعل فيها رواسي الاية حيث لم يكن قيدا لما قبله **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه فاذا جاءت الطامة
ما فضة تغلوا على سائر الدواهي الخ قال سعدى افندي
وعلى هذا فوصفها بالكبرى الخ اقول لا وجه للحمل على التاكيد
اذا تاتي التأسيس فالمراد بسائر الدواهي سائر الدواهي
التي هي دونها وهذا لا يستلزم ان تكون اكبر الطامات
فادب من التقييد ومنه يعلم ان الاظهر ما قال القاضي
لا التبديل

٥٤٨
لا التبديل **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فان للجيم
هي الماوي ما فضة واللام ساد مسدا لاضافة للعلم الخ
قال سعدى افندي فيه انه لادلالة اقول لا بد في الجملة الواقعة
خبراً من ضمير يعود على المبتدأ وما يسد مسدة فذهب
البصريون الى الحذف وان التقدير هي الماوي له وذهب
المكوفيون وهو مختار القاضي ان لا حذف وان اللام
سادة مسدا لاضافة للعلم بانها المراد فالشرط في سدة
اللام مسدة لاضافة العلم بالمراد حتى لو لم يكن مثل زيد
الدار الماوي لم يحجز الا بالضمير لفقد العلم ولو كان بدون
اللام مثل فان جهنم هي ماوي لم يحجز بدون التقييد لفقد
العايد وما يسد مسدة في اللفظ فقول المحسن فانه لو
الماوي كان العلم بحاله غير وارد اذ ليس للمدعي كفاية للعلم
مطلقاً بل المدعي ان سدا اللام مسدا لاضافة يكون للعلم
بالمراد **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فيم انت من ذكرها
ما فضة اي ما انت من ذكرها لهم الخ قال سعدى افندي ويجوز
ان يقال قصد المصنف الخ اقول لا يجوز ان يكون ذلك
قصد فانه من قوله تعالى فيم انت من ذكرها بقوله في اي
شئ انت من ان تذكر وقتها لهم ثم فسر هذا القول اي
ما انت من ذكرها لهم الخ ثم علله بقوله فان ذكرها لهم لا يزيد

والكل بناء على ان المراد ذكر وقتها فكيف يجوز ان يكون
قصده منع ذكرها مطلقا كيف وقد اكد ان المراد ذكر
وقتها بقوله اخر وهو لا يناسب تعيين الوقت فهذا
الصرح بعد تصريح بان المراد المنع عن ذكر الوقت
لا عن ذكرها مطلقا فالحق ان مراد القاضى لاشارة الى
ان في الآية الكريمة حذف مضاف هو الوقت بقرينة
ان سواهم وقع عنه وان الاستفهام انكاري كما صرح
بذلك بقوله اى فى اى شئ انت من ان تنكر وقتها وقوله
اى ما انت الى تفسيره بيان له كما قرب عنه اى التفسيرية
فهو غير المفسر وقوله وتبين وقتها عطف تفسيرى ولا
ياباه قوله فان ذكرها الى فانه على حذف مضاف اى
ذكر وقتها على حده الحذف في الآية الكريمة وهو تعليل
للفي العام اعني قوله ما انت فى شئ بيان انه لا فائدة
في ذكر الوقت لانه لا يزيدهم الاغيا اذ ربما استبعد
فراخوا في التوبة فدهتهم المنية قبلها فكان اخفا الوقت
ازجر عن المعصية كما صرحوا به في تفسير قوله سبحانه انما
عملها عند ذى مع ان الوقت مما استأثر الله بعلمه فكان
في كلام القاضى مع بيان المنع عن ذكر الوقت بيان السر
في اخفائه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه انما انت منذر

من يخشاها

من يخشاها ما نصه وهو لا يناسب تعيين الوقت الى
قال سعدى قندي ثم كلام المصنف ينتظم الاحتمالين الى
اقول لا ينتظم الا ما اثره الزمخشري من قصر الموصوف على
الصفة كما يدل عليه قوله وهو لا يناسب تعيين الوقت
فانه يشير الى ان قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها
ذكر مقابلة لقوله فيم انت من ذكرها فيكون المعنى ما انت
من ذكر وقتها في شئ ما انت لا منذر ولا يناسب الانذار تعيين
الوقت لانه قد يزيد في العى اذا علم بعد مسافة الوقوع
قال المعنى الى ما قال الزمخشري اى لم تبعث لتعيين الوقت
وانما بعثت لتذروا حاصله ما انت مأمور بتعيين وقتها
وما انت لا منذر ولا انذار لا يناسب تعيين الوقت وتخصيص
من يخشى بالانذار مع عموم الدعوة لانه المنتفع به على
حد ما قالوا في هدى المتقين ان التخصيص بهم لانهم المستفوعون
به وان كانت دلالة عامه هذا ولو جعل من قصر الصفة
كان المعنى ما انت مأمور بتعيين وقتها ولست تذير الا
من يخشى لا من لا يخشى فادع بحسن المقابلة كما لا يخفى على
ان طلب الكشف رد ما جنى اليه السكاكي حيث قال في
كلام الزمخشري ما يرشد الى ان المعنى انما انت منذر ولا أعلم
وانما ذكر صلة المنذر لظهور كونها ذات مدخل في القصر

على منذر خاص وحقى اعلام خاص بقاله وهو القياس لا ما
يتبادر الى الفهم من كلام التكاكي ان المعقانا انت منذر
الخاشي دون من لا يخشى فان من يخشى من صلة منذر ليس
من متعلقا بما في شئ ليحتمل الجزا الاخير المقصور عليه

سورة عبس

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وما يدريك لعله يتزكى
مانصه وفيه ايماء الى قال بعدى فندى وجه الايام في غابة
الخفاء اقول لا يخفى ان وجهه التقرير وهو على ما حققه صاحب
الكشف ان تستعمل اللفظ فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم
يوضع له من السياق مثاله ان يدخل على مدرس يقرر مخاطبه
مسئله فيعرض عنك فنقول له اعرضت عنى وما يدريك
لعلهم ما تقول فالمدلول الوضعي لا عرض عنك وانك
ممن يرجح فهمه وفيه اشارة من سياق الكلام الى ان اعراضه
عنك كان بسبب تفهمه غيرك ومثل هذا شائع في المجاوزات
والعلامه ابو السعود ذكر ان فيه اشارة الى ان من تصدى
لتزكيتهم من الكفر لا يرجح منهم التزكى والتذكر وكان جعله
من التقرير الذى هو نفي صفة مذكورة عن موصوف
غير مذكور مثل ان تقول عرضا بمن لا يبقى الله الا بعد الله
متقى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه او تذكر فتسعه كذكرى

مانصه

مانصه فايذكر يكنا ما طمعت فيه الى قال سعدى اقتدى
وفيه ان الفعل الى اقول لا ريب ان فعل الدراية واقع على
وان المعنى وما يدريك انك اندرجوا التزكى والتذكر لكن
القاضي التزكى بشرى بيناها اصل التوضيح الفرق بين الوجه
الاول والثاني فيبين ان التزكى على الثاني على حقيقة لانه
صادر منه عليه الصلوة والسلام كما اشير اليه بقوله انك
طمعت الى بخلاف الاول فان تزكى ابن ام مكتوم وتذكيره
مقطوع به وكلمة التزكى جاءت على سائر كلام العظما
وليس التزكى على حقيقة وهذا لا يتضح كمال الانصاح الا
بما ذكره القاضي بقوله انك طمعت الى وهو حاصل الآية
الكرامة لانه اذا كان التزكى منه كان الطمع منه فالمعنى
انك طمعت في اهتداء هذا الكافر فلذا اعرفت غيره واما
قول القاضي وما يدريك ان ما طمعت في اهتداء هذا
الكافيه كاي من فالتفهام فيه انكاري اى انه لم يعلمك
بذلك احد ولا قام عليه عندك دليل فهو بيان لما لم يعنى
لان مصيب الانكار على هذا الوجه هو كون تزكى هذا الكافر
مرجوا مع انه لم يعلمه احد بان يكون ولا قام عليه عندك
دليل حتى يقبل على مقدمة من التزكى والتذكير ويعرض
عن ابن ام مكتوم بكليته وليس الاعراض عن مثله من

شأنه عليه الصلوة والسلام فقد بان ان معنى الآية الكريمة
والفرق بين الاول والثاني لا يتضح كمال الاتضاح الا
بقال القاضى وان قوله انك طمعت بيان لما حصل للمعنى
وقوله فما يدري كان ما طمعت فيه كايين بيان بكون هذا
الترجي المستتبع لهذا الاعراض منكرا لانه لم يقم على انه
سيحصل دليل فكان طمعا فارغا لا سند في حصول
المطموع فيه مستتبع لادعاض عما لا يليق الاعراض عنه
واما ما ذكره المحقق من جعله كناية عن تحقق المطموع
فيه ووجوده فهو مما لا يليق **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
كلا انها تذكرة ما نضته والضمير ان للقرآن قال سعدى
افندي والاولى ان يجعل الضمير ان للآيات او التوراة الخ
اقول كذا ذكره ابن السمين ورد بانها ليست مما القى على
من استغنى واستحق بسبب ذلك ما سياتى من الدعاء
عليه والتعجب من كفر لظهور ان نزولها بعد الحادثة **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه ثم شققنا الارض شقما
نصفه وسند الشق الى نفسه اسنادا للفعل الى
السبب قال سعدى افندي فيه بحث الخ اقول الاستناد للحقيقة
هو اسناد الفعل او بما بعناه الى ما هو له ومعنى كونه
له في شرح التلخيص ان معناه قائم به ووصف له ومن

حقه

ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله او لغيره وسواء كان
صادرا عن العبد باختيار كضرب او لا كرض ومات
فالا سند المجازي ما كان على خلاف ذلك فالمراد قيام
الوصف بالموصوفات تصاف به وكونه من حقه ان
يسند اليه لا يجرى الى الجاد كما توهم المحقق فالابيض من
قام به البياض لا من اوجده وعلى هذا الافعال المصادرة
من العباد كالايان والكفر والخوف والطمع والكسر
والشق كلها قائمة بهم ومن حقا ان تسند اليهم وان
كان الموجد هو الله تعالى فما اسند اليهم منها كان حقيقته
وما اسند منها اليه سبحانه كان مجازا وان كان الله تعالى
موجده لان ما صدر من العبد وصف قائم بالعبد وحقه
ان يسند اليه بخلاف ما كان وصف الله تعالى كالحيا
والامانة فانه المسمى والمحيث لا غير فقياس الشق
على هذين كما ذكر المحقق قياس مع الفارق ثم لا فرق في
الاسناد بيننا وبين المعتزلة بل هو على مذهبهم اظهر
لان افعال العباد مخلوقة لهم عندهم فما اسند اليه تعالى
من ذلك مجاز عندهم ايضا **سورة التكوين**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه اذا الشمس كورت
ما نضه لفنوهها فذهب ببساطة الخ قال سعدى افندي

وفيه نظر فان معنى اللزوم المصحح لا ينتقال في المجاز والكتابة
ان يكون بين المتهويين ارتباط يصح به انتقال الذهن
من احدهما الى الآخر بحسب مجازي العقول والعادات
وما نحن فيه من قبيل ان زوال اللزوم يستلزم زوال
الملزوم ولا ريب ان العقل يحكم بذلك فلا يقدح فيه
ما ذكره المحقق **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه واذا الموؤدة
سئلت باى ذنب قتلت ما نصه تنكبنا لوايديها قال
سعدى فندي وليس مبنيا على قاعدة التحسين والتقييد
اقول المعتزلة لما قالوا بان القبيح عقله تفرج على قولهم اللذال
بدلالة النص والغموى لان ما استجببه الله من غيره كما
فيحجانه تعالى على زعمهم فلو لا القول بالقبح العقلي لما
تسنى لهم الاستدلال ومبنى الجواب من اثبتنا ان القبح ليس
عقليا فلا يستفح من الله ما يفتح من العبد كما بين في موطنه
معنى كلام الغريفيين على قاعدة التحسين والتقييد وقد
صرح بذلك المحقق اخرا بقوله فلا يستفح منه ما يستفح
منهم فاعترف بما نفى قال سعدى فندي وفيه بحث فانها
غير مكلفة اقولا المنقول عن ابن عباس ان اطفال المشركين
لا يعذبون احتجاجا بالاية والقائل بتعذيبهم بحديث كنعدي
في الدنيا لا يستحق الابا الذنب على الوجه الذي سرج بحيث

لم يكن

لم يكن للمؤدة ذنب صح خصامها لهم واجتهد تعذيبهم بها
واما تعذيب الله تعالى فليس كذلك فهو مالك الكل فله النظر
في ملكه كيف يشاء فيجوز ان يعذبهم بقبح التعذيب ابائهم
فكان الذنب الصادق من ابائهم اعني الكفر سببا في تعذيب
ابائهم اصاله وتعذيبهم بقبحه ويمكن حل كلام الكشف عليه
اي ان في الاية اشارة الى انه لم يكن باعثرهم على تعذيبها الذنب
لانه ليس ثمة ذنب يستحق به التعذيب منى تستحق بالنبية
والسبب الاصل ما صدر من الاباء من الذنب اعني الكفر وليس مراده
ذنب المؤدة في الدنيا اذ لا ذنب لها ويدل عليه تفسير الذنب
بقوله اعني ما يستحق به التعذيب **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه عند ذى العرش مكيين ما نصه عند الله ذى مكانه
قال سعدى فندي او الاولى ما اشار اليه صاحب الكشاف
اقول لا يخفى ان العندية عندية اكرام وتثريف لا عندية
مكان فلا فرق من هذا الوجه بين وصف الله تعالى بذى عرش
ووصفه بغيره من الاسماء الحسنة واما قوله فابن منزلة
من يلزم السلطان عند التبرير فليس ثمة مطابقة
او المذكورة في النظم عند ذى العرش والمقرب عند سلطان
ذى التبرير لا يلزم ان يكون ملازما عند التبرير والحاصل ان
القاضى متابع لما اشار اليه في الكشاف لا بهامه المقرب للمكان

واشار بقوله مطاع في ملائكة الى ما يمدح ذكر العرش بانه
مطاع في الملائكة المقربين الخافين حول العرش **قال القاضى**
في تفسير قوله سبحانه وما صاحبكم بمجنون ما نفقه اذ المقصود
نفقه قولهم انما يعلمه بشر الى قال سعدى فذلك للمستند ان
يقول الى اقول ما اخوذ من الكشف وعبارته وما ذكره الا كجواب
في الجواب بناء على الموازنة لا يدفع وانما الوجه ان الكلام
مستوفى لتخفيف المنزل دلالة على صدق ما ذكر فيه من احوال
القيامة وقد علمت ان من شان البليغ ان يجر الكلام
لما ساق له لئلا يقد الزيادة لكنته وفضلوا ولا خفان
وصفا لاني بالقول يشد من عضد ذلك ابلغ شدوا اما
وصف من انزل عليه فلا مدخله في البين الا اذا كان كعرض
الحث على اتباعه فلذا لم تترك المبالغة في شان جبريل
عليه كفاية والسلام وعد صفاته الكوامل وترك ذلك
في شان نبينا عليه افضل الصلوة والسلام انتهى وانت خير بان
القاضى لم يقتصر على نفى الموازنة ليرد عليه ما ذكره المحشى
بقوله كان يكفي الى بل ذكر مع ذلك ان المقصود منه نفى
قولهم انما يعلمه بشر كما يلوح به نفى المجنون والافتراء بقوله
سبحانه وما صاحبكم بمجنون وما هو بقول شيطان رجيم
وقولهم انما يعلمه بشر افتري على الله كذبا ام به جنة صريح

في نسبة

في نسبة الى التلقى من البشر المستندى لانكار حقيقة وجوب
ما اخبر به من البعث وغيره فكان المقصود الرد عليهم بانه
ليس قول بشر وان الذي جاء به رسول ملك مقرب امين فكان
المقام مقام الاطراف او صانه لانه اشد لعصا الرد فكان
ما قال القاضى الى ما في الكشف غير ان القاضى لم يبسط
بسط الكشف لظهور ان اذا كان المقصود نفى تلقيه من
البشر باثبات تلقيه من الملك كان المقام مقام الاطراف
مدح الملك الذي جاء به **قال القاضى** في تفسير قوله سبحانه
واذا البحار تجري فسم بعضها الى بعض الى قال سعدى
افندي لادلالة في النظم الى اقول لا ينبغي ان تفهمها بازالة الحاشية
فتم ونظم فيختلط بعضها ببعض ويدل عليه قراءات فجزت
بالبناء للفاعل والتخفيف كما قاله الكشاف انها بمعنى نعت
لزو ال البرزخ نظرا الى قوله تعالى لا يبغيان فالدلالة بين
النظم **قال القاضى** في تفسير قوله سبحانه علمت نفس ما قدمت
ما نفقه من عمل او صدقة قال سعدى افندي قد سبق من المصنف
الى اقول هذا هو الوجه الرابع الذي ذكره مؤخر اثنه وهو ان
يراد اول عمله في الدنيا واخره فيها ولا ينبغي ضعفه اذ المراد
بوجوب الحسنة والندامة كعلمه بما ياب بنفسه وما سن او ما قصد
به وما ترك او ما عمل وما لم يعمل فالكل موجب للندامة واما علمه

بما صدر منه اولا وما صدر اخر فلا كبير دخل في ذلك فلما
 اخره ثم لم يذكره **هنا قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
 واخرت ما نصه من سمه او ترك قال سعدى افندي والاولى
 اولى اقول الصواب الصواب **قال** القاضى في تفسير قوله
 سبحانه يا ايها الانسان ما تركك بربك الكرم ما نصه اي
 شئ خدعك وجراك على عصيانك قال سعدى افندي ما
 نصه ترشح لقوة اعتذارهم به كما قال صاحب الكشف
 اقول فانه قال والوجه اجواه على العموم لا تخصيصه بالكفار
 لعموم اللفظ ووقوعه بين المجهل ومفصله اعني قوله علمت
 نفس وقوله ان الايراد وان الفجار واما قوله بل يكذبون
 بالدين فاما ان يكون ترشحا لقوة اعتذارهم كما ذكر في شاه
 المطغنين الا يظن اولئك انهم مبعوثون من اربابهم اسؤ
 حاله الكافرين تخليطا واما لصحة خطاب الكل بما
 وجد فيما بينهم انتهى في الآية قولان التخصيص بالكفار
 والمنعم وظاهر كلام القاضى الاول كما اشير اليه قوله وان
 قدر على ذلك اولا قدر عليه ثانيا وكذا ما ذكره في تفسير
 تحابل تكذبون بالدين وتفسيره الدين بالجزا والاسلام
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه كاذب بل تكذبون ما نصه
 والمراد بالدين الجزا والاسلام قال سعدى افندي وهو
 ههنا كناية

!

ههنا كناية عن التصديق الخ اقول قد تقدم ان ظاهر
 كلام القاضى التخصيص بالكفار فلا حاجة الى الكناية
 فان التكذيب بالاسلام يجزى كل شئ مثل الاعتذار والجراد
 على الله واعتقاد ان اعمالهم غير مكتوبة عليهم الى غير ذلك
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما هم عنها بغائبين
 ما نصه وقبل معناه الخ قال سعدى افندي ولا ملجى الى ارتكاب
 الطيبى والواو على هذا للعطف الخ اقول يريد الطيبى الواو
 على هذا الوجه ليست حاله لان صليهم يوم الدين مستقبل
 كما تبني عنه صيغة المضارع اعني يصلونها وعدم غيبتهم عنها
 في القبور ثابت في الحال كما تبني عنه صيغة اسم الفاعل
 اعني يصلونها ~~لهم~~ **فبهم** غائبين فان اسم كفاعل
 حقيقة في الحال كما في شرح التلخيص وغيره فلا مقارنة بين
 الحال وعاملها فتعين انه يكون للعطف فيكون المعنى انهم
 يصلونها يوم الدين وما هم الا ان في قبورهم بغائبين عنها اي
 انها لاحقة بهم الان وهو زمن نزول الآية على النبي عليه السلام
 والاسلام اذ المراد بزمن الحال هو زمن التكلم بالكلام كما
 ان المراد بالمستقبل المستقبل بالنسبة اليه كما بين في موضعه
 ولا ريب ان زمن الحال وهو زمن كونهم معذبين في قبورهم
 قبل زمن صليهم يوم الدين كما افصح عنه العلامة بقوله

قبل ذلك فهو منه بيان لحاصل المعنى فلا ياتي هذا التوجيه
فكانت الآية الكريمة على وزن قوله تعالى النار يومضون
عليها غدا وعشيا ويوم القيامة ما دخلوا الى فرعون
اشدا لعذاب واما قول المحشي ان من الفجار احيا ومنهم من
لم يخلق فغير وارد لظهور ان هذا حكم من مات منهم وحكم
من سيموت منهم حكمهم واما جعله من باب جاوكم حصرت
صدورهم فلا يخفى ان المجوز للحال فيه قد المقدرة وهي تقرب
الماضي من الحال وليس منه ما نحن فيه فيحتاج في جعلها حالاً مقارناً
اما الى التأويل بل بالعلم اي يصلونها في حال العلم بما مضى والى
التأويل بل بالعصه كما في قوله اصدقه في مرة وقد امرى صحابه
موسى بعد اياته التسع اي يصلونها والحال ان قصتهم كذا
والكل تكلف وتوجيه العلامة الطيبي لوجه وانه لا يجيز
سورة المطففين

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ويل للمطففين الذين اذا
اكتالوا على الناس يستوفون ما نضته وانما ابدل على من الى
قال سعدي افندي لشارة الى ما قال الفراء لا اقول الوجه
الاول قريب مما قال الفراء واما الثاني فلا اذا الفراء لم يعتبر
معنى التخاذل بل معنى اخذ الحق الذي عليهم ومعنى الاستيفاء
منهم فهو يتعدي بمن وعلى وبالا اعتبارين من غير ملاحظة

معنى

معنى التخاذل هذا ثم الظاهر من كلام القاضى ان الاستيفاء
بمعناه اللغوي اعنى اخذ الحقوق وافيه من غير نقص
واعترضه العلامة ابو السعود بانه ليس المراد ذلك
بل اخذ الحقوق اذيا وافر ابى وجه تيسر من وجوه الخيل
ما كانوا يفعلونه بكيس الكيل وتحريكه والاحتياال في ملئه
ثم قال واما ما قيل من ان ذلك للدلالة على اکتيا لهم لما لهم
على الناس فتح اقتضائه لعدم شمول الحكم لاكتيا لهم قبل
ان يكون لهم على الناس شئ بطريق الشر ونحوه مع انه
الشابغ فيما بينهم يقتضى ان يكون معنى الاستيفاء اخذ
ما لهم عليهم وافيا من غير نقصاوه هو المتبادر منه عند
الاطلاق في معرض الحق فلا يكون مدار الذم والذم والدعاء
عليهم وحمل ما لهم عليهم على معنى ما سيكون لهم عليهم مع كونه
بعيدا مما لا يجري نفعا فان اعتبار كون الكيل لهم حالاً كان
او ما لا يستدعي كون الاستيفاء بالمعنى المذكور حتماً
وهكذا حال ما نقل عن الفراء انه خبير بان فطرته
الاستيفاء من الاخذ على اي وجه تيسر من الاحتياال لا
دلالة في النظم عليه اذ ليس الاستيفاء لغة معنى مزايده على
اخذ الحق تماماً في اختاره القاضى اوجه ومدار الذم وكذا
هو مجموع الامر من لاكل واحد بافراوه وهذا كما تقول فلا

يستوفى ماله ولا يوفى ما عليه وفيه زيادة الذم بانهم لا يحبون
لاحتوائهم ما يحبونه لانفسهم وانهم يختارون لاخوافهم ما
يكرهونه لانفسهم فياخذون ماله من غير تسامح منهم بشئ
وينقصون ماله للناس وليس ذلك شان من هو كامل الايمان
والقول بان الشايح فيما بينهم الاكتيال قبل ان يكون لهم
على الناس شئ فلا يشملهم الحكم ج ممنوع اذ لو سلم ان
الشايح ذلك فهو ان لم يتناولوا الحكم نصا يتناولوه دلالة
اذا الكلام فيما يؤخذ على وجه المبادلة كيد ولا فرق في ذلك
بين كونه المكبل لهم حالا وبين كونه **مالا** قال القاضي في تفسير
قوله سبحانه واذا كالواهم اوزنوهم بخسرون ما نصه ولا
يحسن جعل المنفصل تأكيدا للمنفصل لانه يخرج الكلام المحج
قال سعدى افندي فيه بحث اقول فيه بحث فان هذا التوجيه
مع ما فيه من الخذف المستغنى عنه بتوجيه القاضي لا يناسب
المقام اذا المقصود انهم اذا اخذوا ماله مستوفوه تماما واذا
اعطوا ما عليهم نقصوا واخسروا واما ان الفعل بما شرفهم
بانفسهم لا يخدمهم فليس مطمح النظر كما اشار اليه القاضي
بقوله اذا المقصود بيان اختلاف حالهم في الاخذ والدفع
لا في المباشرة وعدمها لان مدار الذم تخسير الناس فيما كالوا لهم
سواء كان بمباشرة انفسهم او بالوسايط اذ الكل مذموم فلا

معنى

معنى لدفع توهم الثاني ودعوى ان هذا الفعل خسيس
ممنوعه فالكل للناس ليس بخسيس نعم الخسيس تخسيرهم على
انه يكون حاصل الاية ج انهم اذا كالوا بانفسهم بخسرون
فيوهم انهم اذا لم يباشروا بانفسهم بل كان الكيل بوسايطه
خدامهم او غيرهم لا يخسر على ان حسن المقابلة بغوت
ج لان الكلام اذا كان فيه قيد زائد كان هو المقصود مثبنا
كان الكلام او متغيا كما قال الشيخ عبيد القاهر انه ما من كلام
فيه امر زائد على مجرد اثبات الشئ للشئ او نفيه عنه الا وهو الغرض
الخاص والمقصود من الكلام انتهى فعله على ما ذكره يكون المقصود
من الاول انهم مستوفون اذا اكثالوا من الناس ويكون المقصود
من الثاني انهم اذا كالوا للناس بانفسهم لا يخدمهم بخسرون
فيغوت حسن المقابلة حسبما **سورة الانشقاق**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه واذا نزلت لربها ما نصه لم تمت
له اي انقادت اليه قال سعدى افندي استعارة تمثيلية اقول
اي بعد جعل الاذن الذي هو الاستماع مجازا عن الانقياد
الذي هو غاية قال الطيبي هو تمثيل على متوال قوله **تعالى** قالتا
ايتينا طائعين فالتمثيل اوفق من جعلها بتعبه **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه والفت ما فيها ما نصه ما في جوفها المحج
قال سعدى افندي قال ابو حيان الى قوله ولو مجازا اقول هذا

لا يدفع الضعف الذي ادعاه ابو حيان فان توسيع يوم
القيام بحيث يدخل فيه وقت خروج الديار خلوا والظاهر
والمتبادر للحقيقة **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه وامامن
اوتى كتابه وراوا ظهورهم ما نصه اى يوتى كتابه بشماله قال
افندى فان قيل عصاة المؤمنين الى قوله قلنا من الاول اقول
الظاهر ما قال ابو حيان وان النصف الاول صلحاء المؤمنين
والمراد بالحساب اليسير لا يناقش كما قال القاضى وقد نقل
الطبي يارواه الشيخان والترمذى وابوداود عن عايشة
رضي الله عنها انه عليه الصلاة والسلام قال ليس احد يحاسب
الاهلك قلت يا رسول الله جعلنى الله فداك اليس الله يقول
فاما من اوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال
ذلك العرض يعرضون ومن نوقش بالحساب هلك الحديث يدل
على ان المراد بالاول صلحاء المؤمنين انه وقع في مقابلة من كان
مسروبا بالدنيا بطرافها فيشير الى ان هذا القسم هو من كان
من دنياه متفكرا في حاله وماله في الاخرة وما ذاك الا شأن المتقين

سورة البروج

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه قتل صبابا لاحدود النار
ما نصه قيل انه جواب القسم على تقدير لقد قتل قال سعدى
افندى ولا تمس الحاجة الى اقول ما ذكره القاضى مبنى على ما هو

الاكثر

الاكثر وهو اللين بالتخيل والمقام مقام التاكيد قال
في الفصل والاكثر ان تدخل اللام عليه مع قد كقولك والله
لقد خرج قال ابن الحاجب في شرحه والافصح لزوم النون
للام مع المضارع وقد مع الماضي لان فعل مؤكدة المعنى فله
خصوصية في التاكيد فذلك اختص المضارع بالنون والمضى
بقدر لانها الحرفان اللذان يؤكد بهما انتهى وما ذكره البيت
ذكر بعضهم انه للضرورة **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه النار
ذات الوقود ما نصه صفة لها بالعظمة وكثرة ما يرتفع به
لهيئها قال سعدى افندى على ما يدل عليه التعريف بالاستغراق
اقول لا يخفى ان المتبادر من قول القاضى ان اللام للجنس الحقيقة
اعني جنس ما توقد به وان صح اطلاق الجنس على الحقيقة الموجبة
في جميع الافراد اعني الاستغراق على انه ان اريد بالاستغراق
انها نار من شأنها ان توقد بكل ما يوقد به فكل نار كذلك
وان اريد اشتغالها على كل افراد ما يوقد به فظاهر انه ليس
كذلك وذكر بعضهم ان ذلك مستفاد من لفظ ذات فانه
بمعنى المالك للوقود ولا يخفى ان زوودات ليس الا بمعنى
المصائب الملا بس كذى فغروذى عدم ولا اختصاصه بالملك
وبعضهم انه مستفاد من ذات اذ لا يقال والمال الاكثر كثر
ماله وانت خير بانه ممنوع والاوجه ما قال بعض الفضلاء انه

لما كان اشتغالها على الوقود الذي به قوامها واشتغالها معلوما
 كان التصريح به لا اعتناء بها يذكر ما به قوامها فاستفادت
 العظمة من ذلك وهذا قريب مما قالوا في تفسير قوله تعالى
 هدى للمتقين الآية انه جعل الايمان واقام الصلاة وابتاء
 الزكاة كناية عن جميع فعل الحسنات وترك جميع السيئات
 فالصفة كاشفة والا فالصفة ماحدة لانهما على اشرف المعاني
 الفاضلة الداخلة في مفهوم الموصوف **قال** القاضى في تفسير قوله
 سبحانه انه هو يبدى ويخفى ما نفسه او يبدى البطش بالكفر الى
 قال سعدى افندى ويجوز وانه اعلم اقول لا يخفى عليك بعده
 وان المتبادر ابداء الخلق واعادته **قال** القاضى في تفسير قوله
 سبحانه ذى العرش ما نفسه وقرى ذى العرش صفة لربك قال
 سعدى افندى ولا يخفى عليك بعده اقول لا يخفى عليك ان هذا
 متعين على هذه القراءة فيكون قوله تعالى انه هو يبدى الآية
 اعتراضا والفصل بين الصفة والموصوف بالخبر جائز لانه
 غير اجنبى كما هو مع به ابن مالك **سورة الطارق**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه خلق من افق ما نفسه المراء
 المتخرج الى قال سعدى افندى الظاهر ان مراده الى اقول مراد
 القاضى ان المراد الماء الممتزج من المائتين لان الله تعالى وصف
 هذا الماء بانه يخرج من بين الصلب والترائب والاربيب

ان الانسان مخلوق من المائتين لا من احدهما فقط فيراد من صلب
 الرجل وترائب المرأة ولم يدع ان الترائب لا تطلق لغة الاعلى
 ترائب المرأة وقال سعدى افندى عند قول القاضى شعب
 كثيرة قد يمنع اقول ما خوذ من الكشف فغني ما نفسه وانا
 اقول التمام بين الصلب والترائب ولا يحتاج الى تخصيص
 الترييب بالنساء وقد يمنع الشعب النازلة على ان تلك
 الشعب ان كانت من اعضاء لا ذات تجاوب **قال** القاضى
 في تفسير قوله سبحانه والسموات ذات الارجع ما نفسه ترجع
 في كل دوره الى قال سعدى افندى ولا يبعد الى بل يبعد اذا لا
 دليل على هذا الحذف سيما مع قصر حكمهم بان رجوع يحيى لانا
 ومنع **يا قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه امهلهم رويدا
 ما نفسه وتغير البينة لزيادة التاكيد قال سعدى افندى
 ويجوز ان يقال التكرير الى اقول لا يخفى ان الايجاب من الامور
 لانه تكرر ثم قصر حكمهم بالتكرير يقضى كما قال الطيبي وغيره
 انهما بمعنى واحد وان كان الباب مختلفا على ان الامهال لا يدل
 على التدريج لانه يدل على عدمه كما ذكر المحقق فالوجه ما اختاره
 صاحب الكشف وغيره من ان كونها بمعنى واحد يغيب
 التاكيد واختلاف البينة يشعر بانها كانها معنيين مختلفين
 غير من كل منهما بعبارة على حدة فهو او كد من مجرد التكرار

سورة الاعلى

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه الذي خلق فسوى ما فيه
خلق كل شئ فسوى خلقه قال سعدى قتدي الاضيق فسواه
بلا تفرير مضاف اقول ليس مراد القاضي تقدير مضاف وانما
مراده بيان حاصل المعنى وهو تسوية خلقه على وجه خاص
وهذا كما قال في تفسير قوله سبحانه خلقك فسواك اذ التسوية
جعل الاعضاء سليمة مسواه معده لما فيها من الوجود لم يرد ان
ان ثم حذف مضاف وقال سعدى قتدي عند قول القاضي
ويتم معاشه ما فيه يشعر بتخصيص مفعول خلق بالحيوان
الم اقول لا معنى للتخصيص بعد نصريحه بكل شئ وايما
الى انه مما حذف فيه المفعول للتعميم ومراده ويتم به معناه
ان كان حيوان **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه سنقرئك
فلا تنسى ما فيه او سنجعلك قاريا قال سعدى قتدي لعله
اشارة الى اقول يبعده ان هذا القول خلاف الاصح كما
حققه الطيبي وغيره في تفسير قوله سبحانه وما كنت
تنالوا قبله من كتاب الاية وان المقصود بالذات فيما عطف
بالفاء هو المعطوف على ما نقلناه عن الشيخ عبد القاهر
مرارا والحقيق بالاعتناء انما هو القرآن الذي هو مناط
الهدى لا عدم نسيان ما يقرأ من اي شئ كان وكذا علم
القول

القول بان لانه اذ الحقيق بان يحافظ عليه لئلا ينسى
انما هو القرآن الكريم قال سعدى قتدي عند قول القاضي
او نفي النسيان رأسا ما فيه يرد الحديث اقول قد اشار
القاضي الى ضعفه بادخاله في حين قبل لان قوله او نفي عطف
على القلة والندرة **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه انه يعلم
الغهر وما يخفى ما فيه فيعلم ما فيه صلاحكم قال سعدى قتدي
الظاهرة انه تفرع مع الم اقول خلاف الظاهر اذ لو كان تفرعا
على الاول لقدم على الثاني واوصل بالاول فالوجه ما قال
بعضه المحققين انه تفرع مع علمه ما يجعل علمه تعالى بما ظهر
من احوال عبادة وما يطن بجره عليه الصلاة والسلام
بالقرآن مع جبريل وما يخفيه مما يدعوه اليه من مخافة كنيها
بجازا عن علمه بما فيه صلاح العباد فلا ينسى ما انشأه
من الوحي ولا يبغي ما ابقاه المصلحة تعود اليهم **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه فذكر ان نفع الذكرى ما فيه او
لوشعار بان التذكير للم اقول سعدى قتدي الفرق بينه
وبين الجواب الاول الم اقول تفرير المقام ان القاضي يحول
دفع ما يقال انه عليه الصلاة والسلام ما سور بالتذكير
نفع اولافا وجه هذه الشرطية وحاصل جوابه انها جاءت
بعد تذكير التذكير وحصول اليأس من البعض يعني انها انما

جاءت بعد ان ادى ما عليه من التذكير مكررا حتى حصل
الياس من البعض لا قبله ثم علل مجيئها بعد ما ذكر بانته لا راحة
عليه الصلاة والسلام ودفع تلهفه عليهم كما قال تعالى واما
انت عليهم بجبارا اعسرهم على الايمان وانما انت مذكور فذكر
بالقرآن من يخاف ويعدا ولقصدهم هؤلاء المذكورين و
استبعاد تأثير التذكير فيهم بعد ما تبين من سوء حالهم حيث
لم ينجح فيهم تكرير التذكير وهو كما نقول للواعظ المكاسين
ان سمعوا منك تريد استبعاد قبولهم فالشرط مجاز عن
الاستبعاد بقربينه ووروده بعد تكرير التذكير وحصول
الياس او الاشعار بان التذكير بعد ما صدر من تكريره
الى حد الياس من ايمان البعض انما يجب اذا ظن النفع
وحيث لا يظن فلا يجب ولذلك امر بالاعراض عن تولى
فما حصل كلام القاضى ان هذه الشرطية انما جاءت بعد تكرير
التذكير وحصول الياس من ايمان البعض ثم علل مجيئها بعد
ذلك باحد امور ثلاثة فقوله لنلا يتعب تعليل لقوله
انما جاءت وقوله اولدزم المذكورين عطف على قوله لنلا
يتعب وكذا قوله اولد شعاع عطف عليه ايضا كما هو الظاهر
من عبارة القاضى فانهم بعض المحسنين من الله فلا راحة
وان حاصل الثالث ان من علم بنور النبوة او الوحي الملائكى

انه لا يؤمن لا يجب عليه تذكيره محل نظر لزم مدار وجوب
التذكير هو الزام الحجج لنلا يقولون ان يكفله عن هذا
غافلين لا حصول ايمانهم ذا العلم بعده لا يرفع الوجوب
ثم اذ تبين انه جواب واحد معلل باحد الامور الثلاثة
كما هو صريح كلام القاضى علم ان قول المحسنين الفرق بينه
وبين الجواب الاول لا ليس على ما ينبغي اذ هو جواب واحد
حاصله ان الشرطية جاءت بعد تكرير التذكير وكذا قوله
فلا حاجة فيه الى ما لاحظته مجيئها بعد ذلك التذكير مخالف
لما عليه عبارة القاضى وكذا قوله ويلزم منه انه لا يجب
ابتداءه لا ليس بذلك اذ الكلام على تقدير تكرير التذكير
فلا يرد ما رتب عليه من النظر وكذا ما اوردته اخر بقوله
وفيه ان هذا الامر كان بعد ما انذر الم فان هذه الشرطية ايضا
انما جاءت بعد ما انذر وبلغ كما هو صريح كلام القاضى **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه ويتجنبها الاشقي ما مضى الكافر
قال سعدى افندى فيه ان الاشقى الى اقوال انت خير بان كاشفى
موصوف بانته يصلح النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى
فهو من باب مقرر على الكفر فلا يتناول المتروك القاضى في
تفسير قوله سبحانه قد افلح من تزكى ما مضى او تكثر من التقوى
من الزكا قال سعدى افندى وانت خير بان الانسب الى اقوال

انت خير بان الثاني اعز معنى وانسب بما قبله لان
من ظهر عن الكفر والمعصية كان متقيا ثم لما كانت
الصلوات والزكات متقاربتين في القرآن ترون بينهما
في الذكر فكان كلامه على غاية من التناسب

سورة الغاشية وايها

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه هل اتاك حديث
الغاشية ما نضد يعني يوم القيامة قال سعدى أفند
الظاهر ترك ذكر اليوم اقول الاظهر ذكره لان قوله يوم
القيامة ظرف لتغشى يعني تغشى الناس في يوم القيامة
فيحتمل ان يراد بالغاشية الداهية القيامة ويحتمل
ان يراد بها العذاب الواقع في ذلك اليوم كما قال النجاشي
يوم يغشاهم العذاب من فوقهم الآية كما قال تعالى يوم
القيامة ظرف لتغشى اي تغشاهم يوم القيامة فهي
اما تفسير القيامة لما اشتملت عليه من الشدايد واما
العذاب الواقع فيه كما في الآية فليس قوله يوم القيامة
تفسير للغاشية بل ظرفا لها فيحتمل ان يراد بنفس
القيامة او عذابها الذي نطقت به الآية فكان تعبير
القاضي اعز معنى **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه عاملة
ناصبة ما نضد او عملت ونصبت لم قال سعدى أفندي

وانت

وانت خير بما فيه لم اقول انت خير بان اسم الفاعل
حقيقته في الماضي عند اكثر من كما في شرح التلخيص
وخواشيده واليه ذهب لائحة الشافعية ومنهم القاسمي
واختاره الشيخ عبد القاهر وذكر العمل والنصب
يؤيده اذ المتبادر كون ذلك في الدنيا وانما الاخرة
دار الجزاء فعوله تعالى يؤمد متعلق بخاشعة اي ليلة
في الاخرة ثم اخبر الله تعالى عنها ايضا بانها عملت وانها
تعبت وانها تستصلي نار احامية اي ضاع عملها ونصبها
ادلم تغل ما ينفعها واصلت نار احامية فاذا اخلد فيه
بالغصاحة نعم الوجه الاول انسب لانه مستقبلا كخاشعة
لكن هذا بما في الدنيا لئلا يسهل سبحانه الخبير **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ليس لهم طعام الا من ضريع منه
ولعله طعام هؤلاء قال سعدى أفندي نعم تبقى المخالفة
لم اقول لا مخالفة اصل اذ كون اهل النار ياكلون و
يلاؤن البطون ثابت بنص القرآن فلا سبيل الى
طعامهم والذي نقاه حجب الكشف انما هو طعام
يشبع ويسمن فلا ينافيه ثبوت ما يكون على صورة كطعام
من غير ان تترتب عليه ثمرة كالزقوم وعبرة الكفا
هكذا او اريدان لا طعام لهم اصل لان الضريع ليس

بطعام للبهائم فضاد عن الانسان لان الطعام ما اشبع
او اسمن وهو منها بمنزل كما نقول ليس لغلان ظل الا
الشمس تريد نفي الظل على التوكيد انتهى وهذا صريح فيما
قلنا وكان القاضي لم يذكره لانه خلاف الظاهر **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه لسيئها راضية بعملها قال سعدى افندي
الظاهر ترضي لما قول انت خير بان الرضاء وان كان مستقبلا
نظرا الى زمن الحكاية فهو سابق باعتبار المحكي لان السبب
كونه الوجوه ناعمة بمتهمه هو الرضاء بعملها حين رأت
نوايه فكان سببا له ماضيا بالنسبة اليه فغير القاضي
تبعاً للكشاف بالماضي اشارة الى هذا المعنى وعلى هذا
المعنى ما قالوا في سرت حتى اذ ظلمها انهما وان كانا ما
ضيين حال الحكاية ومثله شائع في العبارات **سورة الفجر**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه والليل اذا يسر مانعه
وحذف الياء للدكتفاء بالكسرة قال سعدى افندي
تخصيص يسر لما قول ما خوذ من اعراب ابن السمين فانه
قال حذف ياء يسر وقفاوا بنيتها وصادا نافع وابو عمر
انتهى في الحالين ابن كثير وحذفها في الحالين الباقيات
لسقوطها في خط المصحف وموافقة روس الاء وجربا
بالغواصل مجري القوافي ومن فرق بين حالتي الوقف
والوصل

والوصل فلون الوقف محل استراحة **قال القاضي** في تفسير
قوله سبحانه الم تركيف فعل تركب بعباد ارم ذات العباد
مانعه اي بسط ارم قال سعدى افندي فارم اسم اسم اقول
لا بل اسم جدهم كما في الكشاف والسبط ولد الولد وقال
سعدى افندي عند قول القاضي وقيل كان له عباد مانعه
وجه ثم يصفه لما اقول الظاهر ان وجهه ضعف الرواية كما نقل
عن ابن حجر والترح لا ينافي الصيغة **قال القاضي** في تفسير قوله
سبحانه فاما الانسان الاله مانعه كانه قيل انه لبالمصاحف
من الاخرة فلا يريد الا الاستعانة بها قال سعدى افندي اي لا يطلب
اقول قال صاحب الكشاف ما حاصله اذا ضرت الارادة بالآ
فلا نزاع انما النزاع اذا ضرت بالمعنى المتعارف **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه فيقول رب اهانني مانعه لقصور نظره
قال سعدى افندي ويجوز تعلق الذم بما اقول لا يخفى ان تعلق
الذم بكلامه كما قال القاضي هو الوجه الوجيه وحاصله
ان الاكرام بالتوسعة تفضل منه سبحانه والمقصود منه **الآية**
ليشكره ويكفره هو بعدة تفضيله بذاته وتفتير الرزق
ليس اهانة اصلا فقد يؤدي الى الاكرام في الدارين وهو **عليه**
اهانة قدم على كلامه وفي هذا الوجه اول الوجهين في الكشاف
وثانيهما ان الذم مسوق الى قوله رب اهانني وحاصله انه

اذا افضل عليه بالخير اعترف به واذا لم يتفضل سمي ترك
التفضل هو انا مع انه ليس بهوان واما قول المحقق
ويجوز تعلق الذم بقوله الاول الى فان اراد به ان الذم
راجع الى القول الاول فقط كما يشعر به مقابلة بقوله
وجوز صاحب الكشاف انسياق النكار والذم الى قوله
الثاني فلا يخفى ما فيه اذ توجه الذم الى الاول وحده مع
مطابقته في الجملة لقوله تعالى فاكرمه وترك الذم عليه
الثاني مع اتصاله بكلمة الذم وتخلله في البين غير مذموم
انه احق بان يذم عليه لجعله ما ليس هو انا هو انا في غاية
البعد **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه وتعالى ان الذين
اكلوا مما نضه بائناهم كانوا لا يورثون الى قال سعدى افندي فيه
بحث فانه الى اقول اجيب عنه بان ذلك كان معلوما
لهم من شريعة اسماعيل وغيره **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه
وانى له الذكرى ما مضت هذا التذكير توبيخا غير مقبول قال
سعدى افندي وقد يمنع كونه توبيخا مستندا بانه لترتب
العقاب على اعمالهم لا لبقائها الى اقول يبعد عنهم عدم العلم
ببقائها والظاهر انه لترتب العقاب مع العلم بالبقا ايضا
فالوجه ما ذكر بعض المحققين من ان هذا التذكير ليس توبيخا
فانه عالم بانها انما تكون في الدنيا كما يعرب عنه قوله تعالى

يقول

يقول يا ليتني قد مت لعيا **قال القاضي** في تفسير قوله
سبحانه فيومئذ لا يعذب عذابه احد الاية ما مضت
الامر كله له فاسعدى افندي فيه ان ظاهر هذا التعليل
الى اقول لا يخفى ان هذا التعليل يناسب كلا منهما اما
الاطلاق فانه لو قيل يومئذ لا يعذب العذاب احد
سوى الله لان الامر كله له كان مناسبا وكذا الاضافة
على ما عليه النظم الكريم لانه يكون المعنى كما قال القاضي
لا يتولى عذابا الله احد سواه لان الامر كله له اى انه
هو الذي يعذبه لا غيره لان الامر كله له فالتعليل
مناسب ايضا مع ان الاضافة من تعظيم العذاب
ما ليس الاطلاق فكان ابلغ والشرقي ما قال صاحب
الكشاف ان الفعل في ضمن كل فعل خاص واستعمل ذلك
استعمالا شائعا مثل وقد جعل بين العبر والنزوات
وان نظن الاظنا فالعذاب مفعول به وفيه تعظيم
عذاب الله لهذا الانسان على طريق الكناية انتهى
في النظم الكريم مع مناسبة هذا التعليل ابلغ لما في
الاضافة من التعظيم واخصر ما لو قيل لا يعذب العذاب
احداى لا يتولى العذاب احد لا احتياجه الى التعليل
بان يقال احد سواه بخلاف ما عليه النظم الكريم لانه

يعني عنه المصريح بالمضاف اليه لانك لو قلت لا يتولى
فعل زيد احد كان معناه لا يتولى فعل احد غيره لانك
تكون اثبت له فعلا ونفيتها ان يفعله احد فعلم ان المراد
احد غيره هذا وانما جعل عذابه مفعولا به دون ان يكون
نصباً على المصدر للتشبيه الى لا يعذب مثل عذاب الله
احد لانه يوهم ان يكون لغيره سبحانه عذاب لكنه ليس
مثل عذاب الله فتدبر **سورة البلد**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والذو ما ولد ما نصه
واينار ما على من الى قال سعد افندي والتعجب الى اقول
هذا هو الوجه وهو المناسب لقوله تعالى لقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم والاول خلقا والظاهر **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه يقول هلك ما لا يبدى
نصه يقول في ذلك الوقت قال سعدى افندي يعني وقت
الانتقام اقول الظاهر كما قال بعض المحققين يقول في
وقت الاعتزاز وتضعيف للمؤمنين لقوله فخر او مباهاة
وتعظيم على المؤمنين **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
ايحسب ان لم يره احد ما نصه يعني ان الله يراه قال سعدى
افندي الظاهر رآه الى اقول لا يخفى حسن التعبير بالمضارع
في هذا المقام لقصد استحضار الصورة قال في شرح مختص

وهو

وهو في الكلام كثير ولا يفعل ذلك الا في امرهم بمشاهدة
وهو المناسب لاسناد الرواية اليه تعالى فالاشياء كلها
عنده على ان في التعبير بالمضارع مشاكلة لما في النظم الكريم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فلا اقتحم العقبة ما نصه
استعارها لما فرها به قال سعدى افندي وبذلك يندفع الى
اقول يريد ما قال الامام وابو البقاء قراءة ابن كثير وابو عمرو
الكسائي فك رقة بلفظ الماضي لانه يكون بدلالة اقتحم
تفسيره الى النفس العقبة فغنى ولا اقتحم العقبة فلا فك
رفقه لا فينبغي ان تحمل عليه قراءة الرفع فيكون التقدير هو
اي اقتحام العقبة فك الرقة كما قال الا ترى انه فسر اقتحام
العقبة بذلك انتهى ولان العقبة نفسها هي الطريق في
الجبل فلا معنى لتشبيه فك الرقة بها وانما المعنى على تشبيه
فك الرقة باقتحامها ووجه التنبه ان عسر على النفس
بمخالفة هواها كعسر اقتحام الطريق المستعمل في الجبل الخفيف
نفي الاقتحام وفسر بفك الرقة كان قوله تعالى وما ادراك
ما العقبة على حذف مضاف اي وما ادراك ما اقتحام
العقبة كما صرح به في الكشف والارشاد وما ذكر من الاراء
لا يتمش على قراءة ابن كثير وابن عمر والكسائي لانه تفسير
للفعل بالفعل ثم ترديد المحشة اخر بين المذهب كحق وغيره

قالا يلىق فالحق احق **سورة الشمس**

قال المقاضى في تفسير قوله سبحانه والنهار اذا اجلدها
ما نصفه فانها تتجدد اذا انبسط النهار قال سعدى فندى
ولذلك سوى اقول لم يسو بل قدم الاول لرجحانه واشأ
الى رجحانه بقوله في الثلاثة الاخيرة وان لم يحجز ذكرها
وبتقديم الوجه الاول في الليل اذا يغشاها اعني قوله
يغشى الشمس فيغطي ضوءها فتكون الليل يضيئها مناسب
لكون النهار يجليها **قال** المقاضى في تفسير قوله سبحانه و
الليل اذا يغشاها ما نصفه ولما كانت اوقات العطف
الى قال سعدى فندى وفيه بحث لان اقسام الله تعالى
الى اقول فيه بحث لانه كما انه لا معنى لتقييد القسم بالزمان
حالا واستقبالا كذلك لا معنى لتقييد ما في ضمنه من
الاعظام بالزمان اذ ليس صدور الاعظام في ذلك الوقت
ففي مثل والنجم اذا هوى اقسام الله تعالى وعظمته لماله من
العظمة بالدلالة على كمال القدرة في وقت هويته اذ القسم
به له عظمة في حد ذاته بها المستوجب ان يكون مقسما به وفي
الاقسام به اعظام له وتنويه بماله من العظمة فمن قال ان
الظرف قيد للعظمة اراد العظمة التي للمقسم به في حد
ذاته حتى كانت قبل وعظمة النجم في وقت هويته فالظرف

متعلق

متعلق بهذه العظمة لا بما في ضمن القسم من الاعظام والتنويه
اذا لا معنى لتقييد التنويه والاعظام بذلك الوقت اذ لم
يصدر الاعظام في ذلك الوقت كالم يصدر ما تضمنه اعني
القسم في ذلك الوقت بذلك على ذلك قولهم في مثله اقسام الله
تعالى لما فيه من الدلالة على كمال القدرة يحنون عظمة تنويه
به لما فيه من العظمة وهذا على منوال قولهم عجباً من الليل
اذا سجد والليل اذا سطا ليس المعنى على تقييد العجب
بل التعجب من هوله وعظمته في ذلك الوقت وبهذا عرفت
ان هذا التنويه والاعظام لا يغني عن تقدير العظمة
الثانية له قبل صدور القسم التي بها استوجب ان يقسم
به ويعظم كما زعم المحقق وكانه اشار الى ذلك بالتأمل
واما جعله اذ انى والليل اذا سجد من طرف منصوب ايدلا
من الليل المجزوف فيحتاج حيث حكم بظرفية الى عامل
يتعلق به فكيف يكون بدلا وكيف يكون المعنى عليه والليل
وقت عسسه اذا الوقت مع اسم زمان لا ظرف منصوب
فكيف يكون معناه وهم صرحوا بانسلاخ كلمة اذ ايقنه
عن معنى الاستقبال ولم يصرحوا بانسلاخها عن الظرفية
وهي ظرف منصوب بتقدير في محتاج الى ما يتعلق به والجماع
ان جعل اذ ابدا لا يحوج الى اخرجها عن الظرفية قال الفاعل

المعنى في تفسير الليل اذا يغشى قبل اذا يدل من المقسم به
 يخرج عن الظرفية اي وقت غشيان الليل وفيه نظر
 اذا اخراجها عن الظرفية قليل ولانة تعالى لا يقسم بوقت
 اتساق القمر والفران استوفى بل يقسم به مستقلا انتهى
 وهو مبني على ان البديل هو المقصود كما صرح جوابه **قال**
 القاضي في تفسير قوله سبحانه والارض وما عليها الآية
 مانعة وجعل المات مصدرية الى قال سعدى افندي للوافق
 لما في حواشي الكشاف الى اقول قال صاحب الكشف مانعة
 في الحواشي لما يلزم من عطف الفعل على الاسم وان لا يكون
 له فاعل والآخر ينتقض بالافعال الثلاثة السابقة
 اعني بناها وطمحها وسواها على ان المتبادر كاف
 كما مر في ارسلت السماء واما الاول ففيه انه عطف على
 ما بعد ما فكانه قبل ونفس وتوحيها قالها ما فان
 قلت الغاء للترتيب بلا مهلة والتسوية قبل نفي الروح
 والالهام بعد البلوغ قلت التسوية بعد بل لا أعضاء
 والقوى ومنها المفكرة والالهام عن بيان كيفية استعمالها
 في الخجدين في هذا المحل وهو غير مغاير عنه منذ سوى
 نعم يزداد بحسب ازدياد القوى كيفية لا وجودا على ان
 المهلة في نحوها شيء عرفي وقد يعد متوقفا من غير تراخي

انه مشترك الالزام ولا معنى لقول من قال النظم السري
 يوجب موافقه القرابين فهي حاصلة وانما ذلك بناء
 على توهم ان قوله فاللهما جملة وفي الجملة لا يلوح في ظاهر
 هذا الوجه وهو منقول عن الفراء والزجاج انتهى وحمل
 كلام القاضي على ما في حواشي الكشاف في غاية البعد كما
 قاله المحقق لان هذه الافعال كلها مجردة عن الفاعل لا
 مجردة فاللهما وان جعل قوله الا ان يضم اليه دفعا للمحذو
 الاول فقط مع ذكره عقيبها في غاية البعد ولعل مراد كفاي
 بقوله الا ان يضم دفع المحذورين لانها بناء على مجرد كافتعال
 عن الفاعل فالمحذور الاول مجردة عنها وهو لا يجوز
 والمحذور الثاني ما يترتب عليه من عدم انتظام فاللهما
 مع قوله فتوحيها اذ الغرض ان ليس به فاعل معين لا
 ولا ضمير فيكون المقسم به مجرد افعال متعاطفة فيلغوا
 الترتيب في فاللهما لانه يكون مقسما به ايضا مثلها والمثاب
 الواو لا الفافاذا ضم اسم الله في الافعال اندفع المحذور
 الاول لوجود الفاعل والثاني لانه ينتظم الكلام اذ يكون
 المعنى والسماء وينا الله اياها والارض وطمحها اياها
 ونفس وتسوية الله اياها فاللهما اياها مجورها
 تقواها فيكون الالهام مرتبا على تسوية الله النفس فان

المراد بتسويتها كما قال الامام تعديل اعضائها واعطائها
القوى كالباصرة والسماعة والمخيلة والمكفرة والمذكورة
ولاريب ان هذا الالهام موقوف على هذه التسوية و
مترتب عليها فيكون المقسم به الاخير هو التسوية
المترتب عليها الالهام الذي هو ثمرتها وينظم الكلام
ع اذ ليس المراد يخرج الفعل من غير تعيين فاعل بل فعل
الله المترتب عليه هذه النتيجة ولعل هذا هو مراد
المحشى بقوله ولا يبعد الخ هذا وكونه ما موصولة اظهر
وانه اعلم **سورة والتيل**

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والنهار اذا تجلى ما نضته
ظهر نروال ظلمة الليل قال سعدى افندي وفيه نظر فان فاعل
تجلى الخ اقول لا يدعى احدا فاعل تجلى هو الشمس وانما مراد
للمارر روى حسن التقابل فكما ان الليل يغشى النهار وكل
شيء بثبوت ظلمته كذلك النهار يظهر نروالها وكانت
الليل يغشى الشمس بغروبها كذلك النهار يتبين بطلوعها
القاضى في تفسير قوله سبحانه وما ظن الذكر والانتى ما نضته كل
نوع له تولد الخ قال سعدى افندي هذا القيد يخرج الخ اقول كانه
في نسخة المحشى بلفظ تولد بصيغة النفع والاشكال عليها
فان آدم عليه السلام من نوع له تولد اي متولدا لافراد وكذا

اول

505
اولا لافراد من كل نوع له تولد فانه يصدق عليه انه من
نوع متولد لافراد وان لم يكن المتولد لجميعها وكذا البغل
والبغلة لانهم من نوع الافراد تولد وان لم يلد **قال** القاضى
في تفسير قوله سبحانه واما من اعطى الاية ما فيه والمعنى من
اعطى الطاعة الخ قال سعدى افندي وفي الكشف الى قوله
وهو المناسب قول نعم هو كظاهر لكن فيه قصد براء عطاء
الحقوق المالية على الكلمة الحسنة التي هي الايمان وهو اعظم
الطاعات واساسها وتصدير النجلى بالمال على التكذيب
وهو شنيع وبالذم اخري فكان الظاهر فقد يد على حد
لهدمت صوامع بخلاف ما قال القاضى لان اعطا الطاعة
يعم الطاعة القلبية والبدنية فكان التصديق بالحسنة
من عطف الخاص على العام ايذا نابشرف الخاص وقس عليه
حال النجلى بما امر به مع التكذيب فللتكذيب مزية في
بابه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه وسيجزيها الانتى ما
نضته ولا يخالف الخ قال سعدى افندي الاظهر فلا يخالف
اقول هو بالغام في نسختنا والكل صحيح **سورة الضحى**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والضحى ما نضته ووقت
ارتفاع الشمس الخ قال سعدى افندي ثم الاظهر الانسب الخ اقول
وقت ضوء الشمس اذا اشرقت هو وقت ارتفاعها يقال

اشرق الشمس شرقا اذا طلعت و اشرقنا شرقا
اذا اضاءت بان ارتفعت والبسط نورها والاشراق
بعد الشروق كما نقله الطيبي عن المطلع ونقله غيره
ايضا فو دي العبارتين ثم وهنا واحد غير انه غير غل
بالضوء والاشراق دون الارتفاع لانه المناسب بمقابلة
اعنى الليل اذا يغشاها يغطي ضوءها وغيرهنا بالارتفاع
لانه الانسب بمقابلة اعنى الليل اذا سجد لما في سجد السكون
والنبات **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه وللآخر خير لك
من الاولى مانعة فانها باقية لا قال سعدى اقدى لايوم الى
اقول يسر في اللام اختصاص المقصود من الكلام اذ حال
المسرة عليه كصلوة والسلام والتعريض باحدانه الذين زعموا
ان ربه فله كما ينبغي عند السباق والسياق **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه ولستوف يعطيك ربك فترضى مانعة
واللام لا ابتداء دخل الخبر قال سعدى اقدى قبل هذا الكلام
الى اقول لا يخفى ان التعدير لاجل الصناعة النحوية يقتضى
كون بحلة اسمية وفيها من الوكادة ما ليس في الفعلية و
الاتحاد ممنوع والمقدر كما للمعروف ثم في التاكيد استفاد
مع رعاية الصناعة النحوية **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه
ووجدك عائلدا فاعنى مانعة فقيرا ذاعبال قال سعدى اقدى

فيه

فيه ان معنى الفقر الى اقول بعض المحققين جعل قول القاضى
ذاعبال صفة كاشفة لفقر او عليه فهو يعنى الفقر لا غير فلا
اشكال **سورة الم نشرح**

قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ووضعنا عنك وزرك
الذي انقضض ظرك مانعة وهو ما نقل عليه الى قال سعدى
اقدى وانت خير بانه لا عموم الى اقول انت خير بان اهداه
البعض سيما اشرف قومه يوجب تخفيف العباء عنه عليه
الصلوة والسلام لان المهتدين يكونون عون له عليه كصلوة
والسلام في ارشاد كضالين بالوعظ واقامة البراهين وبمقا
تلتهم بالاستيف معه عليه كصلوة والسلام ثم قال سعدى اقدى
وقد يجعل قوله الى اقول لا يساعده ظاهر الوصف بالذي
انقضض ظرك لانه يكون اشارة الى معلوم وقع للمخاطب كما
هو وضع الموصول حجابين في محله **قال القاضى** في تفسير
قوله سبحانه فان مع العسر يسرا مانعة العسر كضيق القدر
وضلال القوم وايدائهم قال سعدى اقدى فيه انها كانا ^{خلين}
الى اقول انت خير بانه تعالى ذكر ثلثه اشيا شرح كقوله
بعد ضيقه ووضع الوزر بعد خله ورفع ذكره بعد خوله
ثم اعقبها بالتعليل بقوله فان مع العسر يسرا فاو يدان
يكون للتعليل مدخل في كل من الثلاث فقوله في عسر العسر

كضيق القدر إشارة الى الاول وقوله والوزر الى الثاني
 وقوله وضلال القوم وايدائهم إشارة الى الثالث اعني
 الخول فانه اذا لم تؤثر فيهم دعوته واصروا على ابدانهم كما
 في غاية الخول وغاية العسر فان مطمح نظرهم عليه الصلوة
 والاداء اهتداهم فاذا انتفى راسا كان غاية العسر ونهاية
 الخول ثم اشار القاضى في تمثيل البشر الى ما يقابل الثلاثة
 على طريق الف والنسب المرتب فالشرح لضيق القدر
 الوضع للوزر والتوفيق بالاهتداء الى رفع الذكرفان
 في لا يثر الدعوة ودخولهم في دين الله افواجا غاية رفع
 الذكركا هو الواقع فلا غبار على كلام القاضى وقال
 سعدى افندي عند قول القاضى واللام للعهد على ما
 فسر الزمخشري والجنس على ما اشار اليه المصنف اقول
 وصرح به الزمخشري ايضا **سورة والتين**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه والتين والزيتون
 نفسه او البلدان قال سعدى افندي وفيه ان الكوفة
 الى اقول اجيب بان مراده جبالها **قال** القاضى في تفسير
 سبحانه ثم ردناه اسفل سافلين ما نفسه بان جعلناه
 من اهل النار الى قال سعدى افندي فيكون انتصاب
 اسفل على العاليية من المفعول الى اقول وذكر البعصا

ردد

ردد بمعنى جعل وانشد قوله فرد شعورهن السود
 بيضا ورد وجوههن البيض سودا فيكون اسفل المفعول
 الثاني ثم هذا الوجه هو الوجه الاول في الكشف وعبارته
 اي رد دناه اسفل من سفلى خلقا وتركيبا يعني افتح من فتح
 صورته واشوهه خلقه وهم اصحاب النار انتهى وحاصله
 ان السفال عبارة عن فتح الصورة وشوهرتها اي ثم جعلنا
 جنس الانسان المستثنى افتح القبيح صورة وشكلا
 ولا ريب ان افتح القبيح شكلا اهل النار فالمراد بالتاليين
 القبيحون صورة كائنا من كانوا باقبحهم اهل النار واما
 ان المراد بالتاليين عصاة المؤمنين كما قال المحقق فكل
 كيف ومقتضى الاستثناء ان ما عدا المستثنى اعني الذين
 امنوا وعملوا الصالحات من اهل النار وهو يتناول
 الكافرين وعصاة المؤمنين فلا معنى لتخصيص بعصاة
 المؤمنين بل لا معنى لان يقال جعلنا الانسان اسفل
 عصاة المؤمنين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فاننا
 لم نجعلهم اسفل عصاة المؤمنين كما لا يخفى وقال سعدى
 افندي وجعها جمع العقلاء الى اقول انت خير بانك لا
 يليق ببلوغه التزليل وانما يحسن تنزيل غير العاقل منزلة
 العاقل اذا ثبت له ما يناسب ان يكون صفه العقلاء

كما في نظائره ومراعاة الفواصل لا يرتكب مثله
لاجلها فالوجه ما قال بعض المحققين أنه على حذف
مضارع بقرينة أن الفعل لا يضاف إلا إلى ما هو بعضه
أوردناه إلى أسفل مكنة التافلين **مورد المخلوق**
قائل القاضي في تفسير قوله سبحانه أقرأ وربك الأكرم ما نضد
فقبل له أقرأ قال سعدى أفندي في الأولى طرح الغاء
أقول يعني أن الغاء لا تقع في جواب لما يمكن توجيهه
عبارة القاضي بأن مراده ولعله ذكر لما قيل له أي لعله
ذكر أقرأ أو كرر لما قيل له الخ فلا يكون فقيل له جواب
لما بل مرتباً على ما قبله والجواب في الحقيقة ذكر أقرأ
المحذوف لقرينة المقام فهو كقولك جئت لما جئت
قائل القاضي في تفسير قوله سبحانه أرايت أن كان
على المهدي أو امر بالتقوى ما نضد أرايت تكرير الأول
وكذا الذي في قوله أرايت أن كذب الآية قال سعدى
أفندي قال صاحب الكشف الخ أقول تحقيق المقام أن
أرايت في المواطن الثلاثة علمية فالمفعول الأول للذوق
هو الموصول والثاني هو الشرطية الأولى بجوابها المحذوف
المدلول عليه بجواب الشرطية الثانية وأما أرايت الثانية
فإنها لمحض التوكيد كما صرح به صاحب الكشاف قائل

فإن

فإن قلت فأرايت الثانية وتوسطها بين مفعولي
أرايت قلت هي زائدة مكررة للتوكيد انتهى وأما أرايت
الثالثة فإن مفعولها الأول محذوف وهو ما ضمير
يعود إلى الذي أو اسم إشارة يشار به إليه والمفعول
الثاني هو الشرطية الثانية مع جوابها المصريح به فالجواب
أن أرايت الثانية لمحض التوكيد متوسط بين مفعولي
أرايت الأولى وأما كرر أرايت فالثامع أنه كان يستغنى
عنها في أصل المعنى كما لو قيل أرايت الذي ينهي عبداً إذا
صلى أن كان على المهدي أو امر بالتقوى أو كذب وتولى
كما أشار إليه القاضي بقوله والمعنى أخبرني الخ لا يذان
باستقلالها لانتهائها في الجملة الواقعة في نفس الأمر الحقيقة
بإستيناع الوعيد كما ينطق به جوابها فكان خليفة
بأن تستأنف بإعادة العامل وأما الشرطية الأولى لمستعمل
وتوهمها وانما جى بها إرخاء العنان وتوسيع الدائرة
ولذا لم يصرح بجوابها واكتفى عنه بجواب الثانية وهذا هو
مراد صاحب الكشف بقوله وفي الآتيان بأرايت ثالثاً
منه ومنه عطف ترشيح للكلام الميكث وتبنيه على خفيه
الثاني ولهذا صرح بجوابه ليتمحض عبداً انتهى والقاضي
ذكر أن أرايت الثانية مكررة وكذا الثالثة وهو كذلك

اذ التكرير ذكر الشئ مرة بعد اخرى الا ان الثانية لمحض
التوكيد كما سمعت عن الكشاف حتى لو اسقطت وقبل
ارابت الذي ينهي عبدا اذا صلى ان كان على الهدى لم
يختل الكلام لا لفظا ولا معنى بخلاف الثالثة اذ لو سقطت
وقيل ان كان على الهدى ان كذب وتولى اختل الكلام والمحال
ان كلا منهما مكرر لكن الثانية لمحض التوكيد بخلاف الثالثة
فانها ليست لمحض التوكيد بل هي واقعة على الشرطية الثالثة
لانها المفعول الثاني لها والاول محذوف ولا سبيل الى
القول بتخصها للتوكيد وعدم وقوعها على الشرطية الثانية
كما زعم المحقق لما ذكرنا من اختلاف الكلام لو اسقطت فتعين
انها واقعة على الشرطية الثانية لا كما زعم المحقق فالشرطية
مفعولها الثاني والاول كما قال المحقق الطيبي محذوف
لقيام القرينة وهي التصريح به في الاولى والامتناع من جواز
الحذف للقرينة كما سبق في تفسير سورة القصص ودعوي
انها لو اسقطت لعطفت ممنوعة لما ان استينانها لا اعتناء
بها لانها في الواقعة في نفس الامر كما تقدم وقال سعدى افندي
عند قول القاضي والشرطية مفعوله الثاني ما نصه قد يقال
لا يكون المفعول الثاني لي اقول قال ابن السمين وقد يجاب
بان المراد انها سادسة سد المفعول الثاني ودالة عليه فسوح

في العبارة

في العبارة وقال سعدى افندي عند قول القاضي دل عليه
جوابا الشرطية الثاني ما نصه وفيه ان التهمة بضو الخ اقول
قال في الكشف ما نصه وفي تجويز ان يؤتى بالاستفهام في
جزء الشرط من غير الفاء بحث لان الظاهر من نقله في الفصل
ونقل غيره وجوب الفاء اذا كان الجزء جملة انشائية و
الاستفهام وان لم يقع على الحقيقة لم يخرج عن الانشاء والاعلية
ان يجعل الجواب محذوف دالة الم يعلم عليه ويجعله متعلقا
بالاستفهام كما في قوله تعالى قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله
او اتاكم الساعة اغي راقته تدعون انتهى والاعلية ان يتساح
يجعل دليل الجواب جوابا ومثله مستفيض في عباراتهم وقال
سعدى افندي عند قول القاضي الواقع موقع القسم له الخ ما
نصه وعلى هذا فان الظاهر الخ اقول قد عرفت انه وان كان
قسما بحسب اصل المعنى لكننا فر بشرطية مستلقة مقرنة
بصريح الجواب مصدرة باستخبار مستأنف ولم يتكلم
بمنتظم في سلك الشرط الاول بالعطف على كان وان كان
اصل المعنى عليه لا يذان بالاستقلال لانه الواقع في نفس
الامر الحقيقي بان يقرن بالوعيد الذي يتطرق به صريح
الجواب كما ذكره بعض المحققين وكان في تفسير القاضي بموقع
القسم اشارة اليه وقال سعدى افندي عند قول القاضي

والمعنى اخبرني الى اضرع مانصه فيه بحث فان ذلك الشمول
لما اقول عبارة الكشف تبعاً للطبيعي هكذا الخطاب بقوله
ارابت لكل من يصلح ان مخاطباً من له مسكه اولاداً
على نحو الى ربك وهذا اظهر واو لي لا للنبى عليه الصلاة
والسلام او الكافر لان الذي ينهى عبداً يشمله والكافر
مخرجاً عن الخطاب من هذا الوجه كانه قيل اخبرني يا من
له اذنى تميز عن حال هذا الذي ينهى الى الاخر انتهى لا يخفى
ان هذا هو الدقيق ببلوغه التزيل لانه يشير الى ان
حال هذا الكافر بلغت من الظهور بحيث نستحضر عندها كل
من له تمييز وان كل احد يصلح ان يجعل حكماً فيها على ما هو
قاعدة الخطاب لغير معين ومثله في القرآن كثير وهذا
المعنى لا يستلزم على تقدير اختصاص الاختبار بالنبى ان يكون
حاصله استخبار الخصم عن حال خصمه وليس فيه من التبكيت
ما في عموم الخطاب وكذا اذا جعل مخصوصاً بالكافر اذ حاله
الاستخبار منه عن حاله وحال خصمه واين هذا من المعنى الاول
على انه خلاف الظاهر لان وضع الموصول على ان يطلقه لكتكلم
على ما يعتقد ان الخطاب مخاطب يعرفه بكونه محكوماً
عليه بحكم حاصله له ولذا كانت الموصولات معارف كما في شرح
التلخيص فليس الموصول عنوان كلي كما ادعى المحقق والمتبادر

من

من الموصول في الكلام ان يكون الخطاب به غير المخبر به عنه
واما الوجه الثالث فلم يقل به صاحب الكشف فلا يضرك
عدم صحته وقال سعدى افندي عند قول القاضى وعامة
احواله محصورة الى مانصه وفيه تأمل فان المحقق الى اقول
انت خير بان حاصل الجواب الثانى ان المنهى عنه غير مذكور
واذا المذكور وقت النهى وان قوله تعالى ينهى مما ترك فيه
ذكر المفعول لقصد التحريم اي ينهى عن جميع احواله في
ذلك الوقت ولا ريب ان احواله عليه الصلاة والسلام محصورة
في تكميل نفسه بالعبادة وغير بالدعوة هذا على نسخة احواله
بالذكر اما على الثانية فالضمير عائد الى الصلاة وهو
جواب عن وجه تخصيص النهى بوقت الصلاة بان احواله
محصورة في تكميل نفسه بالعبادة وغير بالدعوة يعنى كدعوة
الفعلية فكان وقتها محلاً لان يختاره ابو جهل للنهى وعلى
كلوا التسخين لا غير على كلام القاضى وقول المحقق ان المحقق
في حالها هو الصلاة لا الدعوة ممنوع بل كلاهما يتحقق ولو
سلم فهو غير وارد اذ المدعى ان المنهى عنه عام في ذلك الوقت
فيجوز ان ينهى ابو جهل في ذلك الوقت عن كل منهما وان كان
المحقق احدهما **سورة القدر**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه انا انزلناه في ليلة القدر

ما نصه فقه كاعظمه بان اسناد انزاله اليه قال سعدى افندي
على طريقة القصور الى اقول يريد المحقق انه مما قد اقيم فيه الفاعل
المعنوي للقصر مثل انا كفيت مهمك الا ان القاضي اكتفى بذكر
مجرد الاسناد عن ذكر القصر وانت خير بان مجرد ذكر
الاسناد لا دلالة على ارادة القصر بوجه من وجوه الدلالات
ولو كان القصر مراد القاضي لقرض اليه فالظاهر انه ليس مراد
وان اشعر به في الكشف لما قال القاضي الفاضل اليميني ان ذلك لا يمكن
اذا كان ضمير منفصل واما اذا اتصل فلا ولظهور ان ليس
المراد انا ابتداء انزاله فيها او انزالنا الى السماء والذئبا لا غيرنا
بل مجرد الاسناد اليه تعالى كاف في البناء **سورة لم يكن**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لم يكن الذين كفروا من اهل
الكتاب ما نصه اليهود والنصارى فانهم كفروا قال سعدى
افندي قد سبق مما لمصنف الى اقول لا يخفى ان المتبادر من اهل
الكتاب ومن قوله بعده الدين او ثوا الكتاب هم جميع اهل
الكتاب من الفريقين وما ذكره من التخصيص خلاف الظاهر ولا
يلزم من كونه بعض النصارى على الحق في شك عيسى عليه السلام
عدم كفرهم بالالحاد في صفات الله تعالى كما اشار اليه القاضي
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه رسول من الله ما نصه او مبتداء
قال سعدى افندي فيه انه على هذا الى اقول فيه انه يكون مستثنا

مبني

مبني على صفة من استوقف الحديث عنه كما ذكره في كتب
المعاني وهو ان يكون المستند اليه في الجملة الاستيناف من
صفات من قصد استيناف الحديث عنه اعني صفة تصالح لرب
الحديث عليه مثل احسنت الى زيد صد يقك القديم حقيق
بالاحشاء واصله انه لما ذكر توقف الانفكاك على اتيان هذه
البينة كان مظنة ان يقال لما ذكر توقف الانفكاك عليها او
هل هي حقيقه بان يتوقف على حصولها فاجيب بهذه الجملة
اي رسول صفة انه مرسل من الله ينزلوا صحفا لا ياتونها الباطل
فاطمة بالحق فكيف لا يكون حقيقاً بذلك **قال** القاضي في تفسير
قوله سبحانه رضى الله عنهم ما نصه استيناف قال سعدى افندي
او استيناف دعاء اقول ذكره ابن السمين لكنه لا يلزم عطف
رضوانه عليه **سورة الزلزلة** **قال** القاضي في تفسير قوله
سبحانه اذ ازلزلت الارض زلزالها ما نصه او الممكن لها
قال سعدى افندي وفيه تأمل الا ان يراد الى اقول لا يظهر وجه
فان الاستغراق العرفي ما يكون بحسب متفاهم العرف ولا عرف
للخاطب بافراد الزلزال في ذلك اليوم بل المقام صالح للتعريف
لحقيق الوقت متسع بسع كل ما يمكن من افراد الزلزال **قال**
القاضي في تفسير قوله سبحانه واضربت الارض انقالها ما نصه
ما في جوفها قال سعدى افندي اختيار الواو على الفاء الى اقول

اختيارها عليها لانه ليس القصد الى السببية والترتيب
بل القصد الى الاخبار بان اخرج الارض انقالها من وجبات
الهول كالزلزال ولو عبر بالغاء لا وهم القصد الى التسمية
والترتيب لما نقلنا عن الشيخ عبد القاهر مرارة اذا
كان في الكلام شيء زائد على النفي او الاثبات كان هو مصب
القصد ومطج النظر فكانت الواو في هذا المقام ابلغ و
ان كان الاخراج مستبعا عن الزلزلة في الواقع وقال سعد
افندي عند قول القاضى جمع ثقل وهو متاع البيت ما نفعه
قلت الثقل الى اقول قال الزمخشري في الكشاف الاثقال
جمع ثقل وهو متاع البيت وتحميل الثقالكم جعل ما في جوفها
من الدنانير اثقالا لانه انتهى كلامه وكفى بدجر مراده انه لم ينعكس
مصرحه من متاع البيت **قال** القاضى تفسير قوله بجا
يومئذ تحدث اخبارها ما نفعه تحدث الخلق الى قال سعد
افندي وليس في كلام المصنف الى قوله والتفصيل في شروحه
الكشاف اقول ذكر فيها ان مفعول تحدث الاول محذوف
هو الخلق والثاني اخبارها فاعترض بان حدث لا يتعد
الا الى واحد هو المحذوف هنا واما اخبارها فمفعول مطلق
وهو لا يسمي مفعولا ثانيا فهو مثل حدثه حديثا او خبرا
حتى اذا ذكر خصوصية المصدر مثل حدث زيد اخرج اقاما

كانا

كانا نصبها لوقوعها موقع المصدر لا لكونها مفعولا ثانيا
وثالثا ولم يقع عمر واقاما موقع المصدر لا باعتبار كونه
حديثا مخصوصا وكما صح حديث زيد عمر منطلق صح هذا
ذكره ابن الحاجب ورد بان لحدث استعمالين الاول
كاعلم فتعدي الى ثلثة لان مصدرها بمعنى الاعلام والثاني
ان يتعدي الى واحد لنفسها والى مفعول الثاني والثالث
او الثالث وحده بالباء نحو حدثك نخرج زيد او بالخروج
كما نقول في علم علمت زيدا منطلقا او انطلقه او الانطلاق
فليس قوله ثلثا اخبارها مفعولا مطلقا بدليل جمعه بل مفعولا
بواسطة فخرق البحر المحذوف على حده واختار موسى قوله فالمراد
بالاخبار الامور المحزنة والقول بان عمر واقاما في المثال
نصب للوقوع موقع المصدر ممنوع لظهور ان ليس المراد
التحديث المخصوص وليس من قبيل المحدث به فهو مفعول
به لا محالة فنقولك حدثك ان عمر واقاما مثل علمتك ان
عمر واقام ونقول حدثك عمر واقاما فاننا نخبر ان عمر واقام
فصنف اسم الفاعل الى ما بعد الكاف وهو لا يضاف الى المصدر
لانقول انا ضارب ضرب زيد هذا حاصل ما في التواشي فبين
ان قوله ثلثا اخبارها مفعول ثان اي مخبراتها هي الامور التي
زلزلت لاجلها فنقول القاضى بالاجله بدل من المضاف لاس

الضمير كأنهم المحشون وان مراد القاضى بتعالى ما في الكشف
وان اخبارها مفعول ثان لانه بمعنى مخبراتها اي الامور
التي تخبر بها وهي الامور التي زلت لاجلها فهي مخبر بها
المصدر فهي المفعول الثاني كما ينبغي عنه يجوز ان يكون بان
او هي لها بدلا من اخبارها والاربيب انه مخبر به فقول المحشون
ان ليس في كلام المصنف تصريح بان قوله اخبارها
مفعول به ثان ممنوع وقد صدح المحشون بان في كلام المصنف
اشارة الى المفعول الاول فاما هذا الاول **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه بان ربك اوصى بها ما نفعه اذ يقال حدثه بكذا
قال سعدى اقصدي وبهذا التفسير يندفع ما قال ابو حيان
اقول لا يندفع كمال الاندفاع لهذا التفسير بمنع الكبرى
اعني قوله لا يجوز في تابعه الا الموافقة بان ذلك جائز في البدل
لان في القوة تكوير العامل حتى كان قبل تحدث اخبارها
تحدث بان ربك اوصى لها وكلوا استعمالين جائز كما اشار
اليه القاضى وليس للنعت هذه الخاصة وقد اشار الى هذا
المغرب الحلبي حيث قال نظير ما قال الزمخشري استغفر الله
من شئني زيدا فهو بدل من الذنب وهو جائز **سورة العاديات**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه فالمريرات قد صامنا
قالني تؤدى النار قال سعدى اقصدي وتسمى نار الحجاب

اقول

اقول قال في الكشف وهو اسم رجل خيل كان بو قد ثارا
ضعيفه مخافة الضيفان ف ضرب بها المشو قالوا انار
الحاجب لما تقدمه الخيل بجوارها **قال** القاضى في
تفسير قوله سبحانه فالمغيرات صبحا ما نفعه بغير اهلها
قال سعدى اقصدي او المجازة في الاسناد اقول هذا هو الوجه
البليغ لان الخيل هي العهدة في الغارة **قال** القاضى في تفسير
قوله سبحانه فانزل به نفعا ما نفعه فمستن بذكر الموت
قال سعدى اقصدي ويجوز ان يجعل العدو والمدلول عليه بالعباديات
اذ هو الضير لفعل الغارة اقول يجوز ان يجعل المشير
في الحقيقة وهو المناسب لجعل الضير في وسطه به للعدو
كما سيذكر **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه فوسطن
به جمع ما نفعه في وسطه بذلك الوقت قال سعدى اقصدي
والباء على الوجه الاول الخ اقول يجوز في الكشف ان يكون
الضمير للوقت فالباء ظرفية زمانية ونقل بقبيل ان الضير
للعدو والمدلول عليه بالعباديات فالباء سببية وجوز ان
يكون للنفع والباء للملابسة كما اشار اليه القاضى وان يكون
لنفع والباء للتعدية اي جعل النفع وسط الجمع ونقل
بقبيل ان يكون الباء ظرفية مكانية اي بكان الغارة وكقاضي
اختار منها الثلاثة الاول ولا بطلان في ما ذكره المحشون اذ

لارابع في كلام القاضي على ما عندنا من النسخ **قال القاضي**
في تفسير قوله سبحانه وانه على ذلك لشهيد مانصه
اوان الله على كنوره شهيد قال سعدى افندي ولعل المصنف
لما اقول بفتح الثاني قرب المرجع وان الاصل في الشهادة
ان يكون على الغير وان المقام للوعيد لكن الاول
اربع فلذا قدمه ولم يرض الثاني **سورة القارعة**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه يوم ينفخ الناس
كالفراس الميثوث مانصه في كثرتهم وذلتهم قال سعدى
افندي فيه ان الفراس الى اقول في القاموس الفراسة
التي تعاقبت على السراج وجمعه فراش انتهى فهو جمع
وصف بانه ميثوث اي منتشر في الاطراف فهو دال على
الكثرة حتمانه والقصد من هذا التشبيه بيان ضعفهم
وذلتهم واضطرارهم مع كثرتهم وهو من التشبيه الذي
يقصد به تجميع بين الشيئين في اراده امور من غير قصد
الى ان يكون احدهما ناقصا في ذلك او زائدا سواء وجدت
الزيادة او لم توجد كما بين في فن البيان والافاد وبيان
اهل المحنة اكثر واذل واضعف واستد اضطرار بانه الفر
قال القصد بجمع بيان او صافهم وان كان وجه التشبيه في التشبه
ازيد منه في المشبه به فما ذكره المحقق غير وارد على ان القاضي

لم يعين المراد من الفراس فيجوز ان يكون المراد به الجراد
كما قاله غيره موافقة لقوله سبحانه كانهم جراد منتشر
سورة التكاثر **قال القاضي** في تفسير قوله
سبحانه كاذ سوف تعلمون مانصه ردد وتنبية الى قال
سعدى افندي فعلم ان ليس المراد اقول قال في الكشف
كل ردد وتنبية على انه لا ينبغي للناظر لنفسه ان يكون
الدنيا جميع همه ولا يهتم بدينه فقال الطيبي اي ردد للكلام
التابع وتنبية على ما دل عليه الكلام الثاني الى فقال طلب
الكشف اي ردد عن الاشتغال بما لا يغيبه وتنبية على الخطا
كما ذكره في المفصل عن الزجاج فافهم انه انتهى يريد الرد على
الطيبي بانه التشبيه متعلق بالخطا في السابق وليس
متعلقا بالثاني والمحملة تابع طلب الكشف **قال القاضي** في
تفسير قوله سبحانه ثم لنتقنهما مانصه او المراد بالاول والمع
قال سعدى افندي وكظاهر هذا مراد الزحشر اي قول حمل ما في
الكشف على ما قال القاضي ظاهرا البعد لمن تأمل كلام الكشف
فلذا قال صاحب الكشف انه ابتداء كلام اي يجوز هذا في الوجهان
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ثم لنتقنهما يومئذ عن النعم
مانصه الذي الحاكم قال سعدى افندي كانه بنى الى اقول
انت خير بان مراد القاضي ان الخطاب مخصوص بمن الهمة

دنياه عن دينه وان التعميم مخصوص بما يشغله
عن دينه بقرينه ان ما سبق من الخطاب لمن الله
دنياه عن دينه وبديل النصوص المذكورة اذا
يلق لكرمه جل شانه ان ينعم على عبده الشاكر ثم
يسأله بل ان شغلته النعم عن شغل المنعم كان
مسؤولا وهذا كما ترى صريح كلام القاضي وليس
مبنيا على القول المرضي عن التغير بتكاثر الاموال
والاولاد والادالة في كلام القاضي عليه بوجه من
الوجوه بل مبناه على ان الخطاب مع من شغلته
دينه **سورة العصر**

قال القاضي في تفسير قوله سبحانه والعصر ما نصه
او بعضه السوء قال سعدى افندي الذي مقدار
الي اقول فالظاهر على هذا كما قال بعض العلماء ان
عصر النبوة هو من زمان بعثته الى انقراض امته
في اخر الزمان **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه ان
الانسان لغير خسر ما نصه والتعريف للجنس
قال سعدى افندي يعني الاستغراق اقوال
فان القاضي متابع للزمخشري في اطلاق لام الجنس
على ما يفيد الاستغراق كما هنا وكقوله تعالى ان الله
يحب

يحب المحسنين وكثيرا ما يطلقه على ما يقصده به
المفهوم والحقيقة كما ذكر في الحديث ان الدوم للجنس
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه وتواصوا بالصبر
ما نصه عن المعاصي قال سعدى افندي وفي التفسير
الكبير الى قوله وفيه ان امثال النهي الخ قال الطيبي قال
الامام الاية فيها وعيد شديد لانه حكم بالخسار في جميع
الناس الا من كان اتيا بالايان والعمل الصالح والتواصي
بالحق والتواصي بالصبر فدل ذلك على ان النجاة تتعلق
بمجموع هذه الامور انتهى فحاصل ما في التفسير الكبير ان
مبنى الاية على المبالغة في الوعيد لمن لم يتصف بمجموع
هذه الامور لانه تعا حكم بخسران كل انسان الا من
انصف لهذه الامور فانحصر سبب الزبح فيها وكان من
لم يتصف بها خاسرا سواء انصف بغيرها او لا اذ هو
داخل في عموم الخامسة فنقول المحشيه ان امثال النهي
من اسباب الزبح غير وارد لانه ان اراد انه من اسبابه
مع الايتان بهذه الامور فسلم لكن ليس بما الكلام فيه
اذ الكلام على تقدير عدم الايتان بها فمنهون لان سبب
الزبح منحصر فيها وكذا قول المحشيه ولو سلم فليذكر كلف
والترك غير وارد لانه اذا انحصر سبب الزبح فيها وحكم على

من لم يتصف بها بالخسار كان ما عداها من اسباب الخسار
لا محالة سواء كان من مقوله الترك كترك الصلوة مثلا
او الفعل كالزنا وغيره فكلوا النوعين مستفاد من الحصر
كما اشار اليه القاضى بقوله لان ما عدا ما عدي يورى الى
خسر ونقص حط فليتنامل **سورة الممزة**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه ويل لكل همزة لمزة ما
نفسه وقرئ همزة ولمزة بالسكون وهو المسحرة قاله عدي
وانت خير بان هذه القراءة اقول انت خير بان لخطب
سيفان الذى جمع ما لا يتقدير البدلية او النصب والرفع
على الدم يكون هو المقصود وحق لمن يحسب ان المال
مخلدة ان يستعار له اسم المسحرة بناء على هذه القراءة
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه الذى جمع ما لا وعدده
ما نفيه بدل من الخ قال سعدى افندي قال الجار يروى الى
قوله وما اضيف اليه كل في حكمه الخ اقول لا يخفى انه لا يلزم
من كونه في حكمه مساواته في الجميع وقياسه على الحال
وفيهما من السعة ما قرره هو قياس مع الفارق على ان ابا
حيان انكر جواز الحالية في اية ق وامر ب معها سابق
وصفا وقال ان هذا لا بقوله مبتدى في علم النحو لانه لو نعت
كل نفس لما نعت الا بالنكرة هذا كلام ابي حيان وكفى به

قدوة

قدوة في علم الخوفى حاجة الى ارتكاب ذلك وعنه عنى
بما اقتصر واعليه من البدلية او الرفع او النصب على الذم
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وعدده ما نفيه
وجعله عدة الى قوله ويؤيده الخ قال سعدى افندي
وانت خير بان الظاهر هو الاسمى الخ اقول قد اجازوا
كل من الاسمى والفعلية كافي الكشاف فعلى تقدير الاسمى
يكون المعنى جمع ما لا وضبط عدده فيحتاج الى حذف
الفعل على طريقه علفتها بتنا وما وباردا كما قاله الطيبي
والمعنى وغيرهما وهو خادف الظاهر وان جعل المعنى
جمع ما لا وقومه الذين ينصر عنه من قولهم فلان ذو
عدد وعدده اذا كان له عدد وانصر من انصاره كافي الكشاف
فلو ياديه الاقتصار على جمع المال واللوم عليه وحده
بقوله تعالى يحسب ان ماله اخذه بدون التعرض
لجميع الانصار فلا يجرم اختار القاضى الفعلية بفك
الادغام على حد قوله انى اجود لا اقوام وان ضروا وكان
معناه معنى جمع ما لا وعدده كافي الكشاف **سورة الفيل**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه لم تذكروا فيها
ربك باصحاب الفيل ما نفيه لان المراد تذكير ما فيها
قال سعدى افندي في تفسيره لم تذكروا فيها وقولنا

الكلام في الاستفهامية الى اقول يريد ان الذي قرئنا
انه يدل على الوصف هو ماء الموصولة كما مر في تفسير
قوله تعالى والسماء وما بناها والكلام هنا في الاستفهامية
وهي بئال بها عن الجنس لكن لا يخفى ما في جواب المحشة من
القصور فان ما والاستفهامية بئال بها عن الوصف
كما مر جوابه في كتب المعاني بل الجواب ان كيف بئال
بها عن الحال الذي وقع الفعل عليه اي كيفية التي كان
عليها اهلاكم كما هو مشروح في قصتهم العجيبة بخلاف ما
فانه بئال بها اما عن الجنس والوصف كالاهلاك وليس
شيئ منها بمراد انما المراد للحالة العجيبة التي وقع عليها
الاهلاك قال سعدى فتدي عند قول القاضى اذ روي
مانعه قلنا شرفها بشرف مكانه الى اقول لا يخفى ان هذا الجواب
لا يمنع دعوى الاتفاق فان البيت شرفا في نفسه وكفاه
شرفا قوله تعالى اذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا و
الاضافة اليه تعالى بقوله ان طهرنا بيتي الاية وقد اقسام الله
تعالى من غير تقييد بحلولة عليه الصلوة والسلام بقوله
والبيت المعمور على ان صاحب الكشف فسر وانت حل بقوله
ان مثلك يستحل هذا البلد الحرام يحرمون قتل الصيد و
يستحلون اخراجه وقتلك وبقوله انت حل به في المستقبل
نصنع

نصنع فيه ما تريد من القتل والاسر ثم قال وذلك ان الله
فتح عليه مكة واحلها له الى فلا يتعين ما قال المحشي فالوجه
انه عليه الصلوة والسلام كان ما مورأ بتطهير الكعبة
من الاوثان وقلع الشرك عنها ويجعلها قبله لآمنه الى يوم
القيامة وحجهم اليها وكان ذلك مع دلالته على شرفها
ارهاصا لنبوته اذ لو لم يكن ابرهه من تحريمها للاختلاف ما قد
الله تعالى الامور المذكورة المبعوث لاجلها فكان ذلك
ارهاصا لنبوته عليه الصلوة والسلام واما ما ادعاه من تأييد
جانب السوال بروك القصر وقوله جبرها حابس القيل
فلا يظهر وجه تأييده للسؤال اللهم الا بالحمل على توجيه
بعيد هو انه لا يجوز ان يكون المراد بحابس القيل الارهاص
بالاستناد الى السبب لظهور انه ليس بحابس القصر وانت
خير بانه لا يصار اليه مع صحة الاستناد الى الفاعل الحقيقية
وهو الله تعالى ويكون فيه ايماء الى انه كما كان حابس
القيل لحكمه هي تأييد الاسلام في الحال كذلك في جنبها
حكمه يعلمها الفاعل على المختار وقال سعدى فتدي عند
قول القاضى وقرئ الم ترمانصه ولعل المراد الى اقول
ظاهر البعد وقال سعدى فتدي عند قول القاضى لما فيه
من معنى الاستفهام مانصه فيه انه قد انسلخ الى اقول

انت تعلم ان ما ذكر في شرح المفتاح لا يصارح ما قال النبي
 والحيان والقاضي فانهم يعتبر بقا حكم الاستفهام
سورة ليلاد **قال** القاضي في تفسير قوله
 سبحانه فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع
 ما نصده اي بالرحلتين الى قال سعدى افندي قلت للجوع
 لا يجامع الى اقول ان اراد الله عن مقارن له والعلة لاية
 من اقتراحنا مع المعلوم فلا يخفى ان ذلك في العلة العقلية
 والنحويون يطلقون العلة على ما يكون سببا في الجملة كما هنا
 واما كون من البدلية فقد انكره جماعة من النحاة وارجعوا
 ما يوجهه الى ابتداء الغاية كما في المعنى وغيره **سورة الماعون**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ارايت ما نصده ولعل
 تصديرها بحرف الاستفهام قال سعدى افندي الطيبي اي
 قوله وانت خير بان الثقل اقول انت خير بان كنتصير
 بحرف الاستفهام مطلقا بالهزة او يصل اذا كان مستمرا لما
 ذكره المحشي من معنى الاستقبال كان ما في الاية اسهل مما في
 البيت لوجود ثقل الهمزة فيهما فاشار الطيبي الى بيان ذلك
 وهو لا ينافي ما قال المحشي **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه
 فذلكم الذي يدع اليتيم ما نصده وهو ابو جهل الى قال سعدى
 افندي الواو للحال الى اقول لا يخفى بعده لانه يكون المعنى
 يؤيد

يؤيد الثاني هذا القول في حال كون الذي احد الثلاثة مع
 ان المؤيد للعهد كونه احد الثلاثة لاهذا القول في تلك
 الحال الا ترى انه لو لم يذكر الذي يدع الى واربى بالموصول
 احد الثلاثة كان ذلك دليل العهد من غير حاجة الى القول
 المذكور واما ما تكلف به للاعتذار عن العدول عن يدل
 الى يؤيد يجعله من باب الرجل زيد على معنى ان غيره لا يعد
 رجلا مبالغة فلا يلزم المقام لما فيه من هضم جانب اليتيم
 يجعل ان ما لا يكون بهذه المرتبة من الدرع ليس مع اليتيم
 وقصر عليه حال المسكين وليس ذلك مقتضى المقام بل
 مقتضاه كما اشار اليه في الكشف وهو ان دفع
 اليتيم مطلقا وعدم الحصر على طعام المسكين من سبب ما من
 لا يؤمن بيوم الجزاء والمراد المبالغة في التحذير عن ذلك
 فالوجه ان وجه التأييد ما في اسم الاشارة من الدلالة على
 التعيين فان الاصل في اسماء الاشارة ان يشار بها الى
 شاهد مخصوص الا انه قد يعود عن الاصل لمتزيلة منزلة
 فكان باعتبار الاصل مؤيد للعهد وان احتمل غيره على خلاف
 الاصل فلذا غير يؤيد دون يدل وقوله وهو ابو جهل
 استئناف لتعيين المعهود وبيانه **قال** القاضي في تفسير
 قوله سبحانه ولا يخفض طعام المسكين ما نصده لعدم اعتقاد

الجزاء ولذلك رب الجمل له قال سدي افندي يعني العا
لا الجزاء فيه لبنو اللام التعليلية الى اقول ان محشر جعل
الفاء جزائية وقال المعنى هل عرفت الذي يكذب بالجزاء
من هو ان تعرفه فذلك الذي يكذب بالجزاء هو الذي
يدع اليتيم وظاهر كلام القاضي انها عاطفة سببية
واما ما ذكره المحقق من بنو اللام التعليلية عن الجزائية
فمنوع اذ الشرط سبب للجزاء فيعمل به كقولك من يكرمني
اكرمه فان معناه اكرمه لا كرامته اتي اى فلا تنبوا الجزائية
عن اللام التعليلية كذا ما ذكره من لزوم الدور ممنوع
اذ دع اليتيم علة للمعرفة بالمكذب بالجزاء وعلة الدع
نفس التكذيب بالجزاء ومبنى الجزائية على المبالغة في التحذير
عن ذلك والله بما يعرف به الكافر الكذب بالجزاء كما في
الكشاف **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه الذين هم
يراؤون ما نصه يراؤون الناس اعمالهم الى قال سدي افندي
وفيه انه يلزم الجمع الى اقول عبارة الكشاف هكذا فان
قلت ما معنى المرأة قلت هي مفاعلة من الاراء انتهى
ومراده انها في الاصل كذلك ثم استعملت في اظهار العقلاء
ليظهر التناقض في مقابلة فقد خرجت عن الوضع الاصيل
الا يري ان شرطه باب المفاعلة الاشتراك في مفعول

واحد وهذا ليس كذلك **سورة الكوثر**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه انا اعطيناك الكوثر
ما نصه وقيل اولاده او اتباعه الى قال سدي افندي
الاظهر تكرير لفظ قبل اقول لا يخفى ان كلمة او هنا لتفصيل
الاجمال كما ذكره ابن هشام في المغني ومثله بقوله تعالى
وقالوا ساحر او مجنون يعني قال بعضهم كذا وقال بعضهم
كذا **قال** القاضي في تفسير قوله سبحانه فصل لربك وانحر
ما نصه فان الصلاة جامعة لا قسم الشكر قال سدي
افندي ويسمى الشكر بالاقسام الى اقول لا يخفى ان الشكر ينقسم
انقسام الكل الى جزئية الى شكر قلبي هو اعتقاد ان تلك
النعم من ذلك المنعم وشكر لسانى هو الثناء عليه وشكر بالجوارح
كالخضوع للمنعم بالطرق التي يتبها الشارع ولا ريب ان
الصلاة جامعة لا قسم الشكر لانها اجزاؤها والقاضي
لم يصف الاقسام الى الصلاة ليكون من تقسيم الكل الى اجزاء
بل الشكر التي هي اقسامه حقيقة لصدة على كل واحد منها
صدق الكل على جزئية فلا حاجة الى ما ذكره المحقق الا اذا
جعلت الاضافة بيانية اى اقسام هي الشكر فيكون تلك
الاقسام اجزاء للصلاة وهو خلاف الظاهر **قال** القاضي
في تفسير قوله سبحانه ان شانك هو الابرار ما نصه ان من

ابغضك لبغضه لك هو الابتر قال سعدى فنذري لعل
الاولى ان يجعل الخ اقول قد اشار القاضي الى انه علة
فيزول المعلول بزواله **سورة الكافرون**
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه لا اعبد ما تعبدون
ما نصه اي فيما يستقبل فان لا لا تدخل الخ قال سعدى انك
قال ابو حيان الى قوله قلت الذكر في معرض التعريف اقول
ان اراد التعريف المصطلح فلا تعريف في كلام سيبويه وانما
هو اخبار بانها تكون نفيا ولا حصر فيه فلا يمنع الينا
على الغالب واما قول المحشي ان المراد لا تدخل الباء فلا
يدفع برفع ايراد ابي حيان على التخصيص اذ لا يفيد في كلامه
بالغالب واما قول المحشي ان المخالف في ذلك ابن مالك
فان اراد انه هو المخالف لا غيره ممنوع كما بين في المبسوط
كيف وقد نقل الطيبي عن الزجاج وغيره ان المراد
بلا اعبد نفى الحال وما اورد المحشي كالسند بكلامه
عبارة المعنى فهو عليه لاله ان مقتضاه ان التخلص
بها لا يستقبل قول الاكثرين فيدل على ان الداهب
لجواز كونها للحال كثير الضمير في وخالفهم لاكثرين ومقتضاه
ان ابن مالك خالف الاكثرين لاجتماع النجاة فضلا عن
ان يكون هو المخالف للنجاة لا غيره ثم كون انتفاء كفرية

شرطا

512
بشرطا في كون ما للحال لا يقتضي جواز مثله في لا يجوز
المحشي وكون التقدير في الاية ما يكون لي مقصدان
ابدله صرف عن الظاهر نعم الاولى اختيار رأي الجمهور
قال القاضي في تفسير قوله سبحانه ولا الاله الا ما عبادتم
ما نصه اي في الحال اوفي ما سلف قال سعدى انك عترض
عليه بوجوب ان الى قوله وهذا لا يرد على المصنف الخ اقول
انت خير بان بناء الكلام المعجز ببدو غنة على الضعف
غير لائق سواء اقتصر عليه او جعل احد المحتملات فلا بد
ان يصار ههنا الى ما ذكره المحققون من حكاية الحال
الماضية احضار الهاء حتى كان المخاطب يعاينها بقربها
لها وتنجيبا منها حيث كان ناشيا بينهم ومخالفاتهم
على حد قوله تعالى والله يخرج ما كنتم تكتمون وهذا
لا ينافي كون مدلوله واقعا في الماضي في نفس الامر واما
النصب بفعل مقدر على الاستينافا لبيان كما ذكر المحشي
فما ينبوعه الذوق اذ شرعه كون الكلام استباقا منشأ
للسؤال والسؤال هنا لا يخطر ببال وهل هو الا مثل
ان يقول ما انا ضارب زيد او تريد انك لما قلت انا
ضارب كان سائلا ساكنا الذي لا تضربه فقلت لا
اضرب زيدا فهل يستحسن منك ذلك **قال** القاضي

في تفسير قوله سبحانه ولا انتم عابدون ما عبدنا منه
ويجوز ان يكون تأكيد على وجده ابلغ قال سعدى اقد
لعله من باب التقليل لا قول لا حاجة اليه فانه اذا اريد
بلوا عبدا لا استقبال تعين ان يراد من قرينة الاستقبال
تحقيقا للمقابلة كما اشار اليه القاضى في التأكيد تمل
الجلتان على استمرار النفي ودوامه ولا شك انه ابلغ
سورة النصر **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
فبجهد ربك ما نصه فتعجب ليسر اليه الى قال سعدى
افندي قال صاحب الكشف الى قوله وانت خير بان ما
ذكره الى اقول قد حققوا في غير هذا الموطن انه اذا امر
بفعل غير مقدور في حال مقدور كان المراد الامر بالثبات
على ذلك الحال عند صدور ذلك الفعل نحو قولنا مت
سلما وكذا اذا نهى عن فعل غير مقدور في غير حال مقدور
كان المراد طلب الامتناع عن غير تلك الحال عند وقوع
ذلك الفعل نحو قوله سبحانه فلا تموتن الا وانتم مسلمون
قال العلامة المتقن زانى والجمهور على ان ذلك كناية
وقد كشف صاحب الكشف عن وجهها حيث قال صاحب
وطلب كيف النفس عن فعل في غير حال كذا يراد منه طلب
كفها عن كونها على غير تلك الحال حال الفعل ثم قال هذا
الاسلوب

562
الاسلوب من الكناية الا بما فيه انتهى ولا ريب ان
بالتعجب في حال الحمد امر بالكون على تلك عند وقوع التعجب
فكان كناية على وفق ما ذكره قال في الكشف والكنية
في هذه الكناية التنبيه على انه بمنزلة المأمور به
وانه حقيق بانته بحث عليه انتهى وعليه فالأمر
هذا انه هو الحمد عند التعجب لكن ابراز التعجب في صورة
المأمور به للتنبيه على انه بمنزلة المأمور به المطلوب
وقوعه وهذا معنى خبري فان كان هذا مراد المحقق
بقوله بمعنى الخبر بوجه اخر فمن هذا صاحب الكشف
جعل قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون من قبيل لا تنصل
الا وانتم خاشع حيث قال لا تنهاه عن الصلوة ولكن
عن ترك الخشوع حال الصلوة ولا ريب ان النهي عن
في غير حال الخشوع مستلزم للنهي عن ترك الخشوع حال
الصلوة واراده المعنى الاصلى جائزة فيه دون الآية
الكريمة المذكورة اذا نهى عن الموت على اي حال كان
غير متصور الا ان يكتب بصفة الكناية في مثله كما قالوا
في قوله سبحانه ولا ينظر اليهم **سورة تبت**
قال القاضى في تفسير قوله سبحانه وما كسب ما نصه كسبه
او مكسوبه قال سعدى افندي وجوز ابو حيان ان يكون

استفهاميه ولو صح هذا الجازان تجعل نافية الى اقول كذا
ذكره ابن السمين وقال انه غير ظاهر واجازه البعض
بمعنى وما كسب شيئا بنفعه **قال** القاضى في تفسير قوله سبحانه
سيصلى نارا ذات لهب مانصه وليس فيه ما يدل على
انه لا يؤمن الى قال سعدى فندى لكن جوابا لمصنف
لا يتقضى الى اقول القاضى لم يدع الا انه ليس في الآية دلالة
على عدم ايمانه وهو كذلك فادىضه عدم التمسك في دليل
اخر وما قول المحقق اضر بعد ما خوطبوا بالتفصيل وعلومه
فان اراد انهم علموا انهم المجر عنهم بعدم وقوع الايمان منهم
فهو ممنوع لما ذكره المحققون من ان العلم التفصيلي هذا
المعنى غير واقع لهم لانه يسقط التكليف عنهم لانهم اذا
علموا ان الفعل لا يصدر عنهم باخبار الله تعالى بذلك
لم يثبت منهم العزم عليه والتكليف بمثله غير رافع **قال**
القاضى في تفسير قوله سبحانه وامواته حمالة الحطب
مانصه فانها كانت تحمل الاوزار قال سعدى افدى في
دلالة الى قوله على الوجه الاول اقول فهم ان حطب
جهنم على حقيقته على الوجه الاول وان هذا تعليل له
فحقى عليه وجه الدلالة وترتب على ما فهمه ان جعل قوله
اوبيانا على الوجه الاول مع بوجه عنه بوقوعه اضر وجعل
قوله

٥٧٢
قوله او تصوير لها على الوجه الثالث مع ان قول القاضى
اوبيانا عطف على قوله تخفيرا او قسم له فيبعد مع ذلك
بناءه على الوجه الاول فالظاهر ما اشار اليه بعض المحققين
من ان مبنى الوجه الاول على المجاز وهو جواز عما يقال
انها اخت الى سفيان لهما مع السعة عزة وشرف فكيف
تكون من حالات الحطب على ما هو المتبادر من الحطب
وحاصل الجواب ان ليس لمواد الحطب المتعارف بل حملته
من الاوزان بمعادة الرسول عليه الصلاة والسلام و
ترغيبها لزوجها في ايذاءه ستعير الحطب لتلك الاوراد
تشبيها لها به في ان كلا منهما بسبب لايقاد النار فتوقد
بسببها نار جهنم كما يوقد به نار الدنيا فهي في الحقيقة تحمل
ما به تحرق ولا تدرى فالحطب مستعار للدوزخ ويجوز
ان يكون مستعارا للنهيمة اذ بها توقد الفتنة ايقاد
النار بالحطب كما قال من البيض لم تضطد على ظهر لانه
ولم تنش بين الحى بالحطب الرطب اى انها طاهرة العرض
من اللوم غير مشاة بنهيمة وعلى كلا الوجهين هو استعارة
وقوله تعالى في جدها الآية ترشيح بما يديم المستعار منه
وهو الحطب الحقيقي اذ من شأنه ان يلقى حاملا للجبل على
جيده وحاصل الوجه الثالث حمل الحطب على حقيقته وانما

تختطب لبيتها ولا التكتسب لينا في سعتها وشرها بل التلقية
على طريقه عليه الصلاة والسلام معاداة له وقوله تعالى
في جيدها الآية تصوير لها بصورة الخطابة بتحقيق الشانها
او بيان الحالها في جهنم على نحو ما كانت عليه في الدنيا جزا وفاقا
فلا يزال في جيدها سلسلة من النار تحمل لها حطب
جهنم والحاصل ان في جيدها ترشيح على الاولين وتصوير
للتحقيق او بيان الحال على الثالث **قال** القاضى في تفسير قوله
سجانة في جيدها حبل من سد ما نصه والظرف في موضع
الحال والخبر قال سعدى افتدي وهذا تكرار لا يخفى اقول
لا يظهر وجهه فان قول القاضى والظرف في موضع النشر
على ترتيب اللف اعني قوله عطف على المستكن او مبتداء
فالاول على الاول والثاني على الثاني فان اراد ان قوله او
مبتداء يغني عنه اذ لا بد للمبتداء من خبر فذكره تكرار فهو
ممنوع اذ لا تنقش خبرية الظرف له لجواز ان يكون الخبر
هالة للخطب ويكون هذا الظرف خبرا مقدما لحبل
لعل مراد المحقق بالتكرار تكرار الاسناد لانه على تقدير الخبرية
يكون التقدير امر انه استقر في جيدها حبل **سورة الاخلاص**
قال القاضى في تفسير قوله سجانة قل هو الله احد ما نصه
والضمير للشان الى قال سعدى افتدي ويجوز ان يكون الاول

الى اقول اي حاجة اليه بعد وضوح الوجه الاول وتبادر
الذهن اليه ومن شرط ضمير القصص ان لا يفهم السامع
منه معنى فيبقى مترقبا لما يعقبه وهنا يسارع الذهن
الى ان ضميراتها للجملة المذكورة فلا يخطر ببال السامع
انه من ضمير القصة فضلا عن ان يترب ما يعقبه ومن
شرطه ان يكون ما يعقبه بناء عظيم وليس للخبر ان يكون
الجملة عين الضمير بناء عظيم وان اراد ان الضمير للقصة
المطول المدلول عليها بذكر الجملة لا ضمير الشان وكقصته
فاي حاجة اليه بعد ذكر الجملة صريحا وقال سعدى افتدي
عند قول القاضى واحد بدل لما نصه الله اسم للذات مستجمع
بجميع الصفات اي البشويته لا التلبيية والالما اشرك به سبحانه
من يسميه بهذا الاسم اقول فيه انه يكفي في اطلاق العلم
بالموضوع له من وجه ولا يشترط العلم بالكنه ولا بتفصيل
خصوصياته فمن اين يلزم عدم اشتراك من يسميه
هذا الاسم قال في شرح المواقف وضع الاسم لا يتوقف
على التعقل بالكنه اذ يجوز ان يعقل ذات ما يوجه من
الوجوه ويوضع الاسم للخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار
لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مستحيا للوضع وخارجا عن
معلوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم موضوع لذات

من غير اعتبار معنى فيه انتهى ومنه يعلم انه لا يلزم في المعنى
الموضوع له للعلم العلم بخصوصياته تفصيلا وان العلم
الاجمالي كاف وقال سعودي اخندي عند قول القاضي ولعل
ذاك لان سورة الكافرون مشافه الرسول الى مانعه ثم
المراد الى اقول توجيه حسن وهو احسن من جعل قوله فلا
يناسب ان يكون منه تعليل لهما كما فعله المحشي شيخي زاده
وغيره لما لا يخفى وقال سعودي اخندي عند قول القاضي فلا
تناسب ان يكون منه مانعه فيه تأمل فان في لفظه قل الى اقول
لا يخفى ان لفظه قل كلمة تبليغ وهو عليه الصلوة والسلام لا
يليق به ان يواجهه عنه بذلك فقد قال تعالى موسى وهارون
عليهما السلام فقولاه قولاً ليتأ وقال له عليه الصلوة والسلام
ولو كنت ظفراً لغلظ القلب لانقضوا من هو لك هذا مع اللجب
فكيف ممن هو على خلق عظيم مع عمه ضواييه لم يأمره بتبليغ
ذلك صونا له من ان يشافه عنه بالشم وان سبق من عمه
شتمه بقوله تبارك الذي نادى عوتنا كما تقدم في سبب النزول
فكانه قيل له عليه الصلوة والسلام تخلق بمعدائ واذ
خاطبهم للجاهلون قالوا سلاما فانا اجيب عنك والجاهل
لما لم يكن مواجهه عمه بالشم لا يقع الصدور منه لم يؤمر بها
وان كان تاليا لها كساير الايات ولا فرق في مواجهه عمه

بين ان يواجهه بالنداء او بكينته المختصر به فاندفع ايراد
المحشي **قال القاضي** في تفسير قوله سبحانه ان الله الصمد مانعه
وتعريفه لعلمهم بصمديته الى قال سعودي اخندي لكن يلزم
منه الى اقول نقل عن الجلال الدواني ان في عبارة القاضي كذا
لان علم المخاطب بمضمون الخبر لا يقتضي تعريفا بل يقتضي
ان لا يلحق اليه الا بعد تنزيله منزلة الجاهل لانا افادة لازم
فائدة الخبر بعزل هي المقام قالوا الى ان يقال التعريف لفائدة
لخصه كقولك زيد الرجل واجيب بان كون البتداء والخبر
معلومين لا ينافي كون اللام مفيدا لان ما يستفاده التام
هو انتساب احدهما الى الآخر وكونه هو هو لانهم يعرفون
ان الله بوجه ما يعرفون معنى الصمد لكن لا يعرفون انه فعينه
الله تعالى لهم انتهى وهو كلام جار على قانون المعاني وهو ما
ذكره في نحو زيد المنطلق من ان المخاطب يعرف زيدا
ويعرف ان شخصا صدر منه الانطلاق لكن لا يعرف انه
زيد فبالاسناد اليه حصلت الفائدة لكنه لا يصلح جوابا
عن القاضي لانه اثبت علمهم بصمديته وظاهره ان اللام
للعهد وان صمدية بمعنى احتياج الكل اليه واستغنائهم
معلومه لهم فلا يكون الاسناد مفيدا ويؤيده ما نطقت
به الايات مثل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات

والارض يقول الله وقوله تعالى قل من يرزقكم من السماء
والارض ام من يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت
ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله الى
غير ذلك من الايات فالظاهر ان مراد القاضى ان التعريف
للعهد لانهم يعلمونه صديقه ثم لا يلزم ان يكون المراد من
الجملة الخبرية فائدة الخبر ولازمها فكثيرا ما تورد الجملة
الخبرية لغرض اخر مثل قوله تعالى لا يستوي القاعدون
من المؤمنين الاية اذ كانا بينهما من التفاوت وقوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون يخرج كالحية
لجاهل وامثال ذلك اكثر من ان تحصى كافي المطول فيجوز
ان يكون المراد هنا اذ كانوا يعلمون بذلك وبما هم عليه من
الجهل والغفلة عن مقتضيات هذه الجملة المعلومة لهم
فان حق من يكون بهذه الصفة ان يوجد ولا يشرك به
وان يشكرك لا يكفر وعلى هذا النمط كثير من الايات مثل
هو الله الخالق البارئ المصور واضراب ذلك مما يعترفون
به ولا يعلمون بمقتضاه سيما وهذه الجملة كالدليل على
الجملة الناطقة باحدىته فلذا جئ بالخبر هنا معروفا ونكر
في الجملة السابقة لانكارهم احدىته سبحانه فننكر الخبر
حيث لا يراد العهد والحصر كما بين في محله والحصر غير مراد

لانه ليس محل النزاع على ان بثبوت الاحدية له سبحانه
مستلزم لسلبها عن غيره بحسب ما فترها به القاضى والله
سبحانه الخبير **سورة الفلق** **قال القاضى**
في تفسير قوله تعالى سبحانه قل اعوذ برب الفلق مانصه
ويخصر فابا الصبح وتخصيصه لما فيه الى قوله ومحاكاه يوم
القيامة قال سعدى فندي ولا يخفى انه لا يلزم الى قول
لا يرتاب احد في ان القصد الى الاستعارة وان لا قصد
الى بيان يوم القيمة واحواله واغما مراد القاضى بيان الوجه
في تخصيص الصبح بالذكر من بين الممكنات على هذا الوجه
فاشار الى ان ذلك لدلالة على كمال القدرة لما يشغل
عليه من قيام الناس في وقته من مراقبتهم على اختلاف
شؤونهم ومقاصدهم قيام اهل البعث من قبورهم على
اختلاف مراتبهم ومع هذه الدلالة يناسب حال المستعبد
لما فيه من تغير الحال من الظلمة الى الاشراق ومن الوحشة
والثقل الى السروز والحقة كما يشاهد هذه المحزونات والمرضى
وغيرهم عند الصباح فهو يناسب حال المستعبد بالله
بتقوية جانب رجا به بتذكيره تلك الاطراف التي هي
من صنع المستعاذ به جلت عظمه فهذا وجه تخصيصه
بالذكر وهذا نظير ما قسم الله به من مصنوعاته الدالة

على كمال قدرته من مثل قوله سبحانه والفجر وقوله والشبن
وضحاها الى غير ذلك وقال سعدى افندي عند قول القاض
وشره اختياري الى ما نصه ولا يلزم من هذا التقييم الى
اقول لا ينبغي ان المراد من قوله سبحانه من شر ما خلق
الشر المضاف الى الخلق المنسوب اليهم ولما لم يكن في محال
الامر شر اختص جنس الشر بعالم الخلق فكان المراد بالاعتادة
من جنس الشر المضاف الى هذا العالم وهو يشمل المضار
البدنية وغيرها كما اشار اليه القاضى بالتقييم المذكور
فكان متناولاً لانواع الشر والمضافة الى عالم الخلق كما
قال في الكشاف وشرهم من الخلق ما يفعله المكلفون من
الحيوان من المعاصي والمآثم ومضارة بعضهم بعضاً من ظلم
وبغي وقتل وضرب وشم وغير ذلك وما يفعله غير المكلفين
منه الى وهو كما قال العلامة ابو السعود اي من شر ما
خلقه من الثقيلين وغيرهم كما يناس كان من ذوات الطباع
والاختيار واما ما سياتي من القاضى في سورة الناس من
قوله لما كانت الاستعاذة في السورة المتقدمة من المضار
البدنية وهي نعم الانسان وغيره فلا دلالة فيه على
حصار الاستعاذة في الاستعاذة من المضار البدنية لئلا
ما ذكره من التقييم هنا لان قوله من المضار البدنية خبر كان
وليس

وليس متعلقاً بالاستعاذة وحاصله لما كانت الاستعاذة
في السورة المتقدمة استعاذة من المضار البدنية الى
ولاريب ان الاستعاذة من الشر والواقعة في عالم
الخلق استعاذة من المضار البدنية لانها احدا انواعها
فلا حصر اصلاً ويجوز ان يكونه كان في قوله كانت تامة
ويكونه قوله من المضار متعلقاً بالاستعاذة ويكونه صله
لما وجدت الاستعاذة من المضار البدنية في السورة
المتقدمة ولاريب انهما موجودة فيها لدخولها في العموم فلا
حصار ايضاً وانما اقتصر القاضى عليه على ذكر المضار البدنية
مع شموله الاستعاذة هنا للاستعاذة من الكل كما
يقينه في التقييم لانه مدار الفرق بين مطلع السورتين
كما سنوضحه فما اشعر به كلام المحققين اولاً من اختصاص
الاستعاذة هنا بالاستعاذة من المضار البدنية وان
التقييم ليس للمستعاذ منه ليس على ما ينبغي واي داع
الى تخصيص ما في السورة مع ان الاستعاذة من جميع الشرور
هو مقتضى مقام الاستعاذة ومع عموم النظر الكرم
للكل وكلام القاضى ينادى على العموم ثم من هذا يعلم ان
ما اعترض به المرحوم ابو السعود على القاضى غير وارد
فانه بعد ما فسر بما نقلناه عنه اتفقا على ما نصه من توهم

ان الاستعاذة هي من المضاير البدنية وانما تقع بالانسان
 وغيره مما ليس بصدد الاستعاذة ثم جعل عمومها مدار
 اضافة الرب الى الفلق فقد نال من الحق بمراحل انتهى
 وهو مبني على ان القاضي حصر الاستعاذة في الاستعاذة
 من المضاير البدنية وقد بينا ان لا حصر في كلامه كيف وقد
 بين ان المراد الشر الواقعي في عالم الخلق ثم قسمه الى انواعه
 وهل هذا الاعمى ما قال ابو السعود وصاحب الكشاف
 نعم القاضي يحاول في سورة الناس الفرق بين مطلع السور
 حيث صورت برب الفلق الى الممكنات هنا على ما اختار
 وصدرت منه برب وتحقيق الفرق ما ذكره بعض المحققين
 انه كان الظاهر في السورتين ان يقال قل اعوذ بربى
 لان العبد انما يستعيز بربه مدبر امره لكن لما كان المستعيا
 منه هنا شرعاً عالم الخلق وشرهم في نفس الامر لا يختص بالناس
 بل يعتمدهم وغيرهم كما اشار اليه القاضي كان المناسب
 للمستعيز ان يدبر نفسه في الاستعاذة من شر عالم
 الخلق في جملة من يتضرر من جهة من الممكنات انشأنا
 كان او غيره ولا يقدح في هذه المناسبة كون ما ليس بالانسان
 ليس بعدد الاستعاذة اذ مدار الفرق على انه لما كانت
 المضارة البدنية الداخلة في عموم شر الخلق لاحقة بالانسان
 وغيره

وغيره ناسب الاستعاذة برب الممكنات ولم يخص بالناس
 بخلاف مضرة الوسوسة لاختصاصها بالناس وفي هذه
 كمال اظهار المذلة والافتقار بادراج نفسه في عدد ممكنات
 لا تخص مع الاشعار باضافة الرب اليهم الى قدرة على دفع
 شرورهم وصيانة العايد عنها ولما كان المستعاذ منه
 في سورة الناس الموسوس في صدورهم خاصة كان المناسب
 ادراج نفسه في جملة من يتضرر من الموسوس وهم الناس
 خاصة ثم ان هذا الادراج والاشعار المذكورين يتمشى
 على تفسير القاضي في السورتين لانه فسر الفاسق بالممكنات
 بخلافه على تفسير ابي السعود فانه يختص بسورة الناس
 لانه فسر الفاسق بالصبيح فلذا خصه بسورة الناس والله
 سبحانه الهادي قال سعدى افندي عند قول القاضي وطبيعي
 كاحراق النار ما نضه ظاهره لا يوافق المذهب الحق الحق الحق
 انت خير بان المراد بالطبيعي ما هو مكرور في طبيعته بخلاف
 الله تعا وقال سعدى افندي عند قول القاضي ويجوز ان
 يراد بالفاسق الى ما نضه مبني على القواعد السخيفة الى
 اقول الحق ان هذا التفسير خلاف الظاهر لكنه ليس مبتدأ
 على القواعد الفلسفية اذ تقدم ان القائل بالقوي اذا
 اسندها الى الفاعل المختار كان على الحق في ذلك

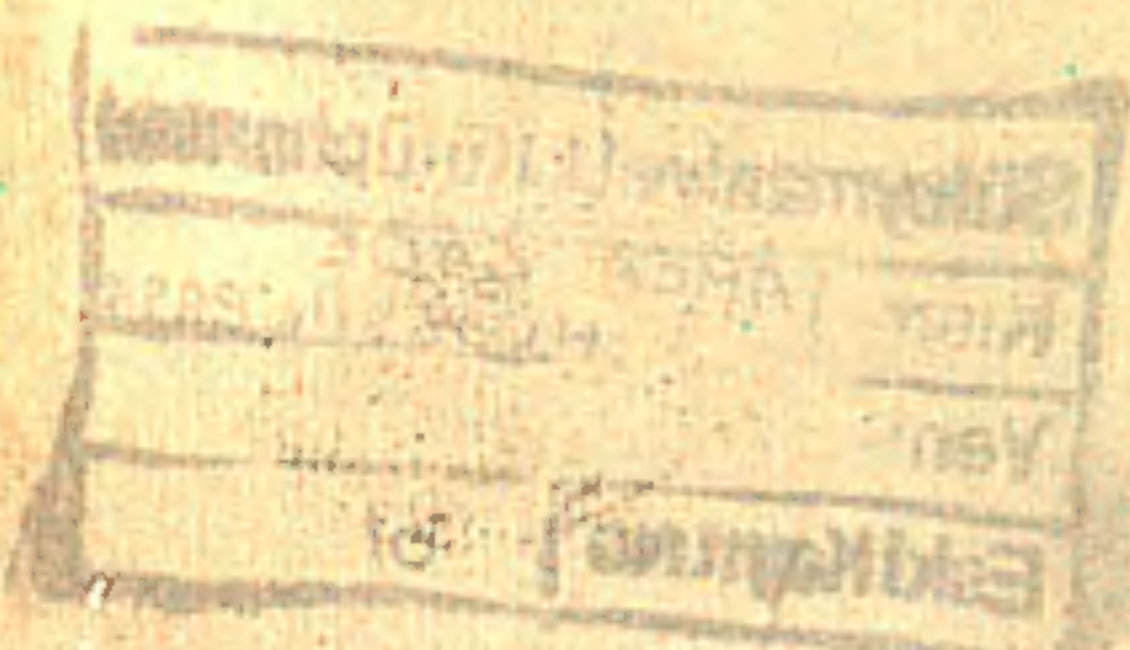
سورة الناس قال القاضى فى تفسير قوله سبحانه

قل اعوذ برب الناس مانصه لما كانت الاستعادة الى قال
سعدى افندى قد سبق فى تفسير تلك السورة الى اقول قد
سبق مثا ان الحصر فى كلام القاضى وانه مبنى على النعيم كما
فى الكشف والارشاد وان المراد بالخلق الممكنات بأسرها
وان المراد من شر ما خلق الشر الواقع فى عالم الخلق بأنواعه
وان المضار البدنية احدا نوعه فليتم ذكره وقال سعدى
افندى عند قول القاضى تنزيلا لاختلاف الصفات المانصة
وفى الاثبات الى اقول انت خير بان القاضى جعلها عطفي
بيان فهما عين الاول فليس المقام مقام العطف حتى يكون
تركه اشارة الى ما ذكره وكذا على تقدير البدل والوصف
وقال سعدى افندى عند قول القاضى اى الوسوسة الى ما
نصه نقل العلامة الطيبي الى اقول قال فى الكشف اقول كل
مستعمل لكل والدعوى لا تصدق بدون شاهد والتحقيق
ان ذلك لما لم يكن على قياس المصادق قبل له اسم المصدر
كما يقال الخولياى واحاديث اسم الجمع انتهى **والحمد لله**

وحده والصلاة والسلام على من

لا نبي بعده محمد وعلى اله وصحبه

اجمعين والحمد لله رب العالمين



۱۰۰۰
۱۰۰۰

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı AMCA ZADE
Yeni HÜSEYİN PASA
Eski Kayıt No 61